This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600098563.

Die

Theologie des heil. Paulus.

Ueberſichtlich dargeſtellt

von

Lic. Theophil Simar,
Privatdocent der Theologie an der Universität zu Bonn.

BODLEIAN LIBRARY

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1864.

101. e. 18.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Seitdem die bibliſche Theologie als ein berechtigtes Glied in den Kreis der theologiſchen Lehrfächer aufgenommen iſt, möchte auch wohl ein dem Gebiete derſelben angehöriger literariſcher Verſuch einer beſondern Rechtfertigung nicht bedürftig ſein. Mit Rückſicht auf das größere theologiſche Publikum hielt ich es jedoch für zweckmäßig, die hier maßgebenden Grundſätze in der Einleitung zu der vorliegenden Schrift überſichtlich darzulegen.

Zwei Urſachen ſcheinen es vorzüglich zu begründen, daß jüngere Theologen vielfach dem Studium der pauliniſchen Briefe nicht das wünſchenswerthe Intereſſe widmen: die reiche Fülle theologiſcher Belehrung im weiteſten Sinne des Wortes, welche dieſer Theil der heil. Schrift darbietet, iſt ihnen vorerſt noch ein verborgener Schatz; und wenn ſie daran gehen, denſelben zu heben, ſo werden Eifer und Muth leicht gelähmt durch die Schwierigkeit der Aufgabe. Die letztere entſpringt zum großen Theile aus der Unkenntniß der dem Apoſtel eigenthümlichen Begriffe und Ausdrucksweiſen, deren klares und ſicheres Verſtändniß in der Regel nur aus der vergleichenden Betrachtung vieler einzelnen Sätze oder größerer Abſchnitte gewonnen werden kann. Dieſer Schwierigkeit iſt am beſten durch eine überſichtliche Darſtellung der pauliniſchen Lehre zu begegnen. Möge man die vorliegende Schrift vorzüglich als einen Verſuch anſehen, das Studium der pauliniſchen Briefe in der genannten

Hinsicht zu erleichtern; möge man aus diesem Zwecke die ganze Anlage derselben beurtheilen.

Die mitgetheilten Erklärungen älterer und neuerer Exegeten sollen zum Verständniß der schwierigern Punkte beitragen. Die gegebenen Hinweisungen sind überhaupt so gewählt, daß sie den Leser zu anderweitigen literarischen Hülfsmitteln hinleiten.

Der Literatur des hier behandelten Stoffes habe ich eine besondere Darstellung nicht gewidmet. Eine Geschichte der katholischen Exegese, welche freilich die Bausteine zu dem von der biblischen Theologie aufzuführenden Gebäude geschaffen hat, lag dem Zwecke dieser Schrift ferne; dasselbe gilt von den Darstellungen der biblischen Theologie und insbesondere des paulinischen Lehrbegriffs von protestantischer Seite. Die Zahl der speciellen Bearbeitungen unseres Gegenstandes auf dem Gebiete der katholischen Theologie ist aber noch so gering, daß kaum noch von den Anfängen einer Geschichte derselben die Rede sein kann.

Der erste Versuch dieser Art liegt uns vor in der kleinen Schrift des Prof. J. B. Gerhauser zu Dillingen: „Charakter und Theologie des Apostels Paulus u. s. f." Landsh. 1816. Sie enthält eine planmäßig geordnete Sammlung pauliniſcher Stellen, denen sich jedesmal verwandte Aussprüche Christi und der übrigen Apostel anreihen. In neuester Zeit hat die pauliniſche Lehre in Lutterbecks Darstellung der „neutestamentlichen Lehrbegriffe" Mainz 1852. 2. Bd. S. 195—238 eine Stelle gefunden. Zuletzt hat Döllinger das zweite Buch seines Werkes „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung" Regensb. 1860. der Lehre der Apostel gewidmet. Wie schätzenswerth die an letzterm Orte gegebene Uebersicht auch sein möge, so ist sie doch wegen der der Anlage des ganzen Werkes entsprechenden gedrängten Kürze weniger geeignet, den minder Kundigen in das Verständniß der apostolischen Lehre zuerst einzuführen. Dieß ist noch mehr bei der nur sehr flüchtig skizzirten Darstellung Lutterbecks der Fall, bei welcher zudem der Inhalt des Hebräerbriefes nur sehr beiläufig berücksichtigt, grundsätzlich so-

gar ausgeſchloſſen worden iſt. Die bemerkenswertheſten Bearbeitungen des pauliniſchen Lehrbegriffs von Seiten proteſtantiſcher Theologen habe ich gelegentlich in meiner Schrift angeführt. Es bot ſich hier ein weites Feld für die Polemik dar; ich habe mich jedoch, um die Grenzen meiner Darſtellung nicht allzuſehr zu erweitern, nur ſoweit auf die Anführung und Kritik nichtkirchlicher Auffaſſungen eingelaſſen, als es mir für das Verſtändniß der pauliniſchen Lehre förderlich ſchien. Aus demſelben Grunde habe ich auf jede eingehendere Vergleichung der pauliniſchen Theologie mit andern apoſtoliſchen oder profanen Lehrbegriffen verzichtet.

Vom katholiſchen Standpunkte aus ſind ſelbſtverſtändlich alle pauliniſchen Briefe nebſt den Reden der Apoſtelgeſchichte, wie der kirchliche Kanon ſie darbietet, als ächte und ebenbürtige Quellen für die Lehre des Apoſtels zu betrachten. Die wiſſenſchaftliche Rechtfertigung dieſes Standpunktes, ſowie die Geſchichte des Apoſtels Paulus und ſeiner Schriften habe ich von meiner Darſtellung ausgeſchloſſen, weil ſie in der dogmatiſchen und kritiſch-hiſtoriſchen Einleitung in die heil. Schrift ihre Stelle finden und kein Grund vorliegt, die auch auf dem Gebiete der theologiſchen Wiſſenſchaft als zweckmäßig erwieſene Theilung der Arbeit wieder aufzuheben.

Bonn, im Juni 1864.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite

Vorrede III
Einleitung 1

Erſter Haupttheil.

Die Erlöſungsbedürftigkeit aller Menſchen.

Erſtes Kapitel. Die Lehre von der Sünde.

Erſter Abſchnitt. Die Thatſache der allgemeinen Sündhaftigkeit.
§. 1. Geſchichtlicher Nachweis 30
§. 2. Pſychologiſcher Nachweis. Der Hang zur Sünde. Die Begriffe σάρξ, πνεῦμα, νοῦς, ψυχή 33
Zweiter Abſchnitt. Die Quelle der allgemeinen Sündhaftigkeit. Die Erbſünde 52
Dritter Abſchnitt. Das Weſen und die Folgen der Sünde.
§. 1. Ueberſicht 57
§. 2. Das Verhältniß des Sünders zu Gott 58
§. 3. Der Tod (ὁ θάνατος) 61
§. 4. Die Herrſchaft des Teufels. ὁ κόσμος, ὁ αἰὼν οὗτος . . 66
Vierter Abſchnitt. Die Grenzen des Uebels. Die ſittlich-religiöſen Kräfte des gefallenen Menſchen. Die Erlöſungsfähigkeit desſelben.
§. 1. Das Gottesbewußtſein. Urſprung der Abgötterei 73
§. 2. Das Naturgeſetz. Das Gewiſſen. Der freie Wille des Menſchen 78
§. 3. Die Erlöſungsfähigkeit des Menſchen 81

Zweites Kapitel. Die Lehre vom Geſetze.

§. 1. Ueberſicht. Begriff des Geſetzes 82
§. 2. Das Geſetz und die Rechtfertigung. Geſetz und Glaube. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Anwendung auf das Naturgeſetz . . 85
§. 3. Das altteſtamentliche Geſetz und die Sünde 94
§. 4. Das Geſetz und die Verheißung 99

Zweiter Haupttheil.

Die univerſale Erlöſung in Chriſto.

Erſtes Kapitel. Das Werk des Erlöſers.

Erſter Abſchnitt. Der ewige Heilsrathſchluß Gottes und die Fülle der Zeiten 105
Zweiter Abſchnitt. Die Erlöſung als ein Werk des Vaters und als Offenbarung göttlicher Vollkommenheiten 107
Dritter Abſchnitt. Die innere Beziehung des Werkes Chriſti zum Heile der Menſchheit. Die Erlöſung als ein Werk des Sohnes.
§. 1. Ueberſicht 113
§. 2. Das Sühnopfer Chriſti. Die ſtellvertretende Genugthuung . 114

600098563.

Die

Theologie des heil. Paulus.

Ueberſichtlich dargeſtellt

von

Lic. Theophil Simar,

Privatdocent der Theologie an der Universität zu Bonn.

Freiburg im Breisgau.

Herder'ſche Verlagshandlung.

1864.

101. e. 18.

matik [1] muß sie darum als eine nothwendige Hülfswissenschaft betrachten [2], ähnlich wie die Dogmengeschichte.

3. Auch mit der letztgenannten Disciplin steht die biblische Theologie in einem nothwendigen innern Zusammenhange. Bezweckt diese nämlich die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Dogma's, so muß sie ihren Ausgangspunkt von der Urform desselben nehmen, welche uns in der Lehre Christi und der Apostel vorliegt [3].

4. Endlich darf nicht übersehen werden, daß die katholische Apologetik ein vorzügliches Interesse an den Resultaten der biblischen Theologie haben muß, so lange sie sich einer Kirche und einer theologischen Wissenschaft gegenübergestellt sieht, welche das sogenannte Schriftprincip (sola scriptura) als ihr unterscheidendes Grundrecht geltend macht. Auch die katholische Kirche betrachtet die heil. Schrift nicht als ein überflüssiges, auctoritätloses Buch; auch sie duldet keinen Widerspruch des Glaubens oder der Wissenschaft mit dem Inhalte der heil. Schrift. Warum also sollte die Apologetik es nicht immer wieder versuchen, ob und in wieweit auf dem Grunde der beiderseitig beanspruchten Domaine, — heil. Schrift und biblische Theologie, — eine Ueberwindung der Gegensätze möglich sei?

---

[1] Das Gesagte gilt natürlich, wenn auch nicht mit gleichem Gewichte, von der Moraltheologie.

[2] „Keinenfalls kann das gewöhnliche, ganz atomistische Beweisverfahren genügen, und der Dogmatik als Wissenschaft anstehen. Bei solchem Verfahren läßt sich Alles aus der Schrift heraus oder vielmehr in sie hineinbeweisen. Es kommt überall auf den Zusammenhang an, und es wäre eigentlich zu fordern, daß der biblische Beweis des Dogma's durch Aufstellung des biblischen Lehrbegriffes (biblische Theologie) geliefert würde. Weil aber die Structur des biblischen Lehrbegriffes mit der des dogmatischen Systems nicht unmittelbar congruirt, so nimmt die biblische Theologie mit Recht ihre eigne Stelle in dem Umkreis der theologischen Disciplinen ein, und die biblische Beweisführung der Dogmatik bleibt darauf angewiesen, den dem dogmatischen Locus entsprechenden Passus der Bibellehre so vollständig und zusammenhängend, als es bei solcher Zertheilung noch möglich ist, darzulegen." Kuhn, Katholische Dogmatik. I. Bd. 2. Aufl. S. 212 f.

[3] Die heil. Schriften des Neuen Testamentes haben freilich eine außer- oder übergeschichtliche Bedeutung, so ferne sie die unwandelbaren, aus göttlicher Inspiration der Verfasser hervorgegangenen Urkunden der Offenbarung sind, welche für jede geschichtliche Entwicklung des Dogma's normatives Ansehen besitzen. Jedoch wird man nicht verkennen, daß ihnen auch ein geschichtlicher Charakter eigne: sie bieten uns in der Lehre Christi und der Apostel eine von den Urformen dar, in welchen die Offenbarung des Neuen Testamentes, die den Inhalt der kirchlichen Glaubenslehre aller Zeiten bildet, in die Geschichte hineingetreten ist. Vgl. Kuhn a. a. O. S. 158 f.

§. 2.

Die biblische Theologie ist wesentlich eine *historische Wissenschaft*. Darum hat sie auch die reinste Objectivität als ihre ideelle Vollkommenheit anzustreben. Dieß gilt insbesondere auch bezüglich der Eintheilung und Systematisirung des ihr vorliegenden exegetischen Stoffes.

Die biblische Theologie soll nicht ein dogmatisches System nach eigener Willkür construiren, sondern den Lehrgehalt der heil. Schrift als ein gegebenes historisches Object beschreiben. Eintheilung und Systematik müssen daher aus diesem selbst entnommen werden; es muß der innere Gedankenzusammenhang, der in dem Inhalte der heil. Schrift selbst im Ganzen oder in einzelnen Theilen derselben vorliegt, erfaßt und dargestellt werden [1].

§. 3.

Bei der Darstellung der Theologie des Neuen Testamentes ist es zweckmäßig und auch sachlich begründet, die *Lehre Christi*, wie die Evangelien sie berichten, und die *Lehre der Apostel* von einander zu sondern. Sowohl *äußere* als *innere* Unterschiede der Lehre Christi und der der Apostel scheinen diese Sonderung zu gebieten.

1. Wenn auch die Apostel als Organe der Offenbarung aus der Fülle des Geistes redeten und schrieben, den Christus ihnen verheißen und gesandt hatte; wenngleich dieser Geist nur die göttliche Wesenheit und Wahrheit des Sohnes den Aposteln und durch sie der Welt offen-

---

[1] „Die Abschnitte werden Entwicklungsstufen sein müssen, und zwar solche, welche nicht von außen hereingetragen werden, durch irgend eine vorbestimmte Auffassung des Gegenstandes, sondern welche im Neuen Testament selbst liegen und sich aus ihm zweifellos nachweisen lassen. Eben als geschichtliche Erscheinung soll es behandelt und darauf angesehen werden, wie es sich selbst gibt." Schmid, Biblische Theologie des Neuen Testaments, herausgegeben von Weizsäcker, 1. Aufl. 1853. (3. A. 1863.) I. Bd. S. 13. Die biblische Theologie muß sich überall bewußt bleiben, „daß sie es mit einem gegebenen, historischen Object zu thun hat; daß sie nur dazu dienen soll, dasselbe vermittelst einer systematischen Anordnung des vorliegenden Materials und der Entwicklung seines innern Zusammenhanges als das, was es in der Wirklichkeit ist, wiederzugeben, eine seinen ganzen thatsächlichen Inhalt klar und übersichtlich darlegende, seiner innern Lebendigkeit und Bewegung nachgehende, seine ganze Tiefe erschöpfende Anschauung von ihm zu gewähren." Köstlin, Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannes. Vorw. S. IV. Vgl. Oehler, Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes. Stuttg. 1845. S. 78 ff.

barte [1], ſo daß alſo dieſelbe göttliche Stimme durch Chriſtus und durch die Apoſtel zu uns geredet hat: ſo war doch nur Chriſtus Gottmenſch, und nur Sein Wort und Werk war ein unmittelbares göttliches Selbſtzeugniß; die Lehre der Apoſtel hingegen ein durch menſchliche Kräfte und Organe vermitteltes Zeugniß von Gott [2].

Auch hinſichtlich der äußern Form unterſcheidet ſich die Predigt Chriſti in augenfälliger Weiſe von der uns in der heil. Schrift überlieferten Lehrweiſe der Apoſtel [3]. Dieſe Umſtände würden vielleicht für ſich allein die angegebene Sonderung nicht hinlänglich begründen.

2. Zu den genannten äußern Unterſchieden treten indeß innere Unterſcheidungsmerkmale hinzu: a) Dem eigenen Worte Chriſti gemäß [4], mußte die Lehre der Apoſtel dem Umfange nach über das, was uns von der Lehre Chriſti in den Evangelien berichtet wird, hinausgehen. Seine Offenbarung gelangte erſt in den Apoſteln durch die Vermittlung des heil. Geiſtes zum Abſchluſſe. b) Auch bei den der Lehre Chriſti und der Apoſtel gemeinſamen Lehrſtücken iſt eine prägnante Verſchiedenheit in der beiderſeitigen Art der Darſtellung nicht zu verkennen. Auch hierin erfüllte ſich ein Wort der Verheißung, welches Chriſtus Seinen Apoſteln gegeben hatte [5]. Vieles hatte Er ihnen nur dunkel angedeutet, auf manche zukünftige Momente Seines Erlöſungswerkes und

---

[1] Joh. 16, 14: „Derſelbe wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen, und es euch verkünden."

[2] Joh. 15, 26. 27: „Wenn aber der Tröſter kommen wird, den ich euch vom Vater ſenden werde, der Geiſt der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir Zeugniß geben. Und auch ihr werdet Zeugniß geben, weil ihr vom Anfange bei mir ſeid." Vgl. Apg. 1, 8.

[3] Es braucht nicht daran erinnert zu werden, daß vorzüglich in der faſt beſtändigen Anwendung von Sprüchen, Gleichniſſen und Parabeln die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der Lehrweiſe des Herrn beſteht.

[4] Joh. 16, 12. 13: „Ich habe euch noch Vieles zu ſagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener Geiſt der Wahrheit kommt, der wird euch alle Wahrheit lehren (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) ... und, was zukünftig iſt, euch verkünden." 14, 26: „Der Tröſter aber, der heilige Geiſt, den der Vater in meinem Namen ſenden wird, der wird euch Alles lehren, und euch an Alles erinnern, was immer ich euch geſagt habe."

[5] Joh. 16, 25: „Dieſes habe ich in Gleichniſſen zu euch geredet: es kommt aber die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichniſſen zu euch reden, ſondern offenbar vom Vater euch verkünden werde." Dieſe Worte ſelbſt bieten ein Beiſpiel zu dem im Texte Geſagten dar. Seitdem am Pfingſtfeſte die Verheißung in Erfüllung gegangen war, konnten die Apoſtel erſt die volle Bedeutung derſelben erkennen und offenbaren.

Seiner Gnadenordnung nur weiſſagend hingewieſen. Wie ganz anders konnten und mußten die Apoſtel von denſelben reden, da ſie als geſchichtliche Thatſachen vor ihnen ſtanden, deren ganze Tiefe ſie nun im heil. Geiſte durchſchauten. Man vergleiche nur beiſpielsweiſe die Aeußerungen Chriſti über Seinen Erlöſungstod und über Seine Auferſtehung [1] mit denen der Apoſtel, wo ſie die dogmatiſche Bedeutung jener Thatſachen erklären; oder die Verheißungen des Erlöſers bezüglich des Gnadenlebens in der von Ihm zu ſtiftenden Gemeinſchaft mit der apoſtoliſchen Predigt, welche von den Wirkungen und Schöpfungen der Gnade Chriſti in der aufblühenden Kirche als von ebenſo vielen unwiderſprechlichen Thatſachen ausgehen konnte [2].

§. 4.

Die Apoſtel haben je in ihren Schriften nicht den ganzen Inhalt ihrer Predigt aufzeichnen wollen; auch können die apoſtoliſchen Schriften zuſammengenommen nicht als eine Darſtellung der ganzen chriſtlichen Heilslehre betrachtet werden. Soferne aber einzelne Apoſtel in ihren Schriften eine größere Summe geoffenbarter Wahrheiten niedergelegt haben, welche in einem innern Zuſammenhange ſtehen, ſpricht man von mehrern apoſtoliſchen Lehrſyſtemen oder Lehrbegriffen. Aeußere und innere Unterſcheidungsmerkmale berechtigen die bibliſche Theologie zur geſonderten Darſtellung derſelben.

1. Die beiden erſten obigen Sätze ſind Fundamentalwahrheiten der

---

[1] Z. B. Joh. 2, 19: „Zerſtöret dieſen Tempel, ſo will ich ihn in drei Tagen wieder aufrichten.“ V. 22: „Als er von den Todten auferſtanden war, dachten ſeine Jünger daran, daß er dieß geſagt hatte, und ſie glaubten der Schrift und der Rede, die Jeſus geſagt hatte.“ 3, 13—15: „Und Niemand ſteigt in den Himmel hinauf, als der von dem Himmel herabgeſtiegen iſt, nämlich der Menſchenſohn, der im Himmel iſt. Und gleich wie Moſes die Schlange in der Wüſte erhöhet hat, ſo muß der Menſchenſohn erhöhet werden; damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, ſondern das ewige Leben haben.“ 10, 11—18; 12, 24. 25, womit zu vergl. Apg. 2, 22—36; 3, 15; 4, 10—12; Röm. 3, 25; 4, 25; Hebr. 9, 11—15; 1 Petr. 2, 21—25; 1 Joh. 4, 9 ff. u. ſ. f.

[2] Z. B. Joh. 4, 13. 14: „Jeſus antwortete und ſprach zu ihr: Jeder, der von dieſem Waſſer trinkt, den dürſtet wieder; wer aber von dem Waſſer trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird es nicht mehr dürſten in Ewigkeit; ſondern das Waſſer, das ich ihm geben werde, wird in ihm zur Waſſerquelle, die in's ewige Leben quillt.“ 3, 5. 6; 6, 51 ff.; 15, 5 ff., womit zu vergl. Apg. 2, 16—21. 33; 3, 16; 10, 44—48; 15, 7—9; Röm. 7, 24. 25; 1 Kor. 12—14; Gal. 3, 5; Eph. 2, 11—22; 4, 7—16 u. ſ. f.

katholischen Dogmatik, welche sie aus dem Charakter der apostolischen Schriften an sich, sowie aus bestimmten Aeußerungen ihrer Verfasser begründet [1].

2. Unter dem Lehrbegriffe oder der Theologie eines Apostels versteht man den in seinem organischem Zusammenhange aufgefaßten Lehrgehalt seiner Schriften. Gegensätze oder Widersprüche in der Lehre der Apostel müssen vom Standpunkte des Glaubens an die Inspiration derselben principiell als unmöglich bezeichnet werden. Die Exegese und die biblische Theologie liefern den geschichtlichen Nachweis, daß solche factisch nicht vorhanden sind [2].

---

[1] „Eben deßhalb, weil ihre Schriften nur eine mittelbare Beziehung zum Glauben haben und zur weitern Begründung desselben dienen oder sich nur accessorisch zu ihrer mündlichen Verkündigung verhalten und in einzelnen Punkten nachhelfen, falsche Auffassungen berichtigen, entstandenen Irrthümern entgegentreten, keineswegs aber als eigentliche Glaubensquelle und als Ersatz für die mündliche Verkündigung gelten sollen, beziehen sie sich in denselben beständig auf ihre mündliche Verkündigung (1 Joh. 1, 3) und ermahnen die Gläubigen, an ihr festzuhalten (1 Kor. 11, 2. 2 Tim. 2, 15). Aus demselben Grunde geschah es, daß sie ihre Gehülfen und Nachfolger nicht auf ihre Schriften verwiesen, sondern sie zu Wächtern und Verkündigern der ihnen mündlich überlieferten Lehre bestellten (1 Tim. 1, 18; 6, 20; 2 Tim. 1, 13 f.; Tit. 1, 9; 2, 1, 15; 3, 8 f.). — Die Briefe der Apostel, auf die es hier hauptsächlich ankömmt, sofern sie von dem apostolischen Bewußtsein der christlichen Wahrheit Zeugniß geben, sind gelegentlich veranlaßt und zu speciellen Zwecken verfaßt. Dieß schließt die Absicht aus, in ihnen einen vollständigen Unterricht in der christlichen Lehre niederzulegen, den sie daher auch nicht enthalten. — Fassen wir die neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesammtheit in's Auge, so erscheinen sie nicht als ein planmäßiges Ganze, sondern als eine Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser, die — mit theilweiser Ausnahme der historischen Bücher — ganz unabhängig von einander schrieben, und von denen keiner in der Absicht schrieb, seinerseits einen Beitrag zu einem durch die Gesammtheit herzustellenden Ganzen der christlichen Lehre zu liefern. Als solche vereinzelte Schriften können sie daher auch unmöglich der sich selbst genügende Ausdruck dieses Ganzen sein, wie es die Glaubensregel als bewußte Zusammenfassung des wesentlichen Inhaltes aller apostolischen Verkündigung in der That ist." Kuhn a. a. O. S. 31. 33. Vgl. Tübinger Quartalschr. Jahrg. 1858. Heft 1—3.

[2] Meßner behauptet selbst, in der protestantischen Theologie sei die gegentheilige Auffassung „zur Zeit auf diesem Gebiete wohl noch die vorherrschende." Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856. S. 34. Vorher heißt es: „Diese Betrachtungsweise legt sich in den Lehrbüchern der Dogmatik und den Darstellungen unseres Gegenstandes aus der rationalistischen Zeit der Theologie dar. Sie wurde im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen Anschauung von dem Entwicklungsgang der christlichen Kirche in neuerer Zeit (in der Tübinger Schule) noch weiter entwickelt, aber eben dadurch auf eine Spitze getrieben, wo sie sich selbst richtet. In den Darstellungen unseres Gegenstandes aus dieser Richtung wird nicht bloß ein

3. Vergleicht man aber die uns vorliegenden größern Lehrschriften der Apostel mit einander, so zeigt sich, bei aller Uebereinstimmung und Einheit der Lehre, überall so viel Eigenthümliches, so Vieles, was einen jeden von ihnen individuell auszeichnet, daß man sehr wohl im Stande ist, die Lehre des Einen von der des Andern zu unterscheiden.

a) Ein Blick in die apostolischen Schriften genügt, um zunächst eine durchgreifende Verschiedenheit hinsichtlich der Form und Methode der Darstellung zu gewahren. Den hervorragendsten Gegensatz in dieser Beziehung finden wir in den Schriften des Johannes und Paulus. Sie bieten uns ein treues Bild zweier sehr verschiedener Individualitäten dar [1]. In jenen spiegelt sich das ruhige, der Contemplation vornehmlich hingegebene Gemüth des Jüngers der Liebe; in diesen die Lebhaftigkeit und Beweglichkeit, der rastlose Eifer, die geistige Kraft und Größe des Weltapostels, den es drängt und der es versteht, Allen Alles zu werden, um Alle für Christus zu gewinnen [2].

b) Auch in Bezug auf den Inhalt — und das ist hier das wichtigste Moment — unterscheiden sich die Schriften der Apostel in mannigfaltiger Weise. Es ist hiebei nicht etwa nur an den rein äußern Umstand zu denken, daß die Schriften des einen Apostels eine geringere Summe von Offenbarungswahrheiten enthalten, als die des andern; man kann und muß vielmehr eine innere Verschiedenheit der einzelnen Lehrbegriffe behaupten. Selbst die von allen oder von mehrern Aposteln gemeinsam vorgetragenen Wahrheiten erscheinen bei den Einzelnen je in einer verschiedenen Gestalt; der Eine stellt dieselben unter andern Gesichtspunkten dar als der Andere; Jener hebt Momente hervor, welche sich bei Diesem nicht finden oder minder stark betont werden.

Ein vielgenanntes Beispiel dieser Art ist die Rechtfertigungslehre der Apostel Paulus und Jakobus, bei welchen der deutsche Reformator bekanntlich einen unversöhnlichen dogmatischen Gegensatz in diesem

---

Gegensatz zwischen der Verkündigung der ältern Apostel und der des Paulus angenommen, sondern es entdecken sich dieser Ansicht auch leicht Widersprüche zwischen den Schriften eines und desselben Apostels, welche es unmöglich machen sollen, diese Schriften von einem und demselben Verfasser herzuleiten; ja es findet dieselbe bisweilen in einem und demselben Briefe ein Conglomerat verschiedenartiger Ansichten, welche nicht zur Einheit mit einander vermittelt werden können."

[1] Vgl. Verlage, Einleitung in die christkatholische Dogmatik. S. 268 f. Döllinger, Christenthum und Kirche. S. 145 f.

[2] 1 Kor. 9, 22.

Lehrſtücke entdeckt haben wollte. Wenngleich wir nun die Behauptung eines ſolchen Widerſpruchs ſowohl vom Standpunkte des Glaubens an die Inſpiration der Apoſtel als auch auf Grund der grammatiſch-hiſtoriſchen Exegeſe zurückweiſen müſſen, ſo können wir doch andererſeits nicht verkennen, daß ſich die Lehre des Jakobus von der pauliniſchen innerlich unterſcheidet. Ein und dasſelbe Dogma iſt bei Jakobus nach einer andern Seite und unter einem andern Geſichtspunkte entwickelt als bei Paulus. Zwar lehren Beide, daß der Glaube an Chriſtus der einzige Weg des Heiles, das Mittel der Rechtfertigung des Sünders ſei; aber ſie nehmen Beide einen andern Ausgangspunkt für ihre Darſtellung und verfolgen je ein anderes Ziel. Paulus nimmt ſeinen Standpunkt gegenüber dem jüdiſchen oder judaiſtiſchen Irrthume einer durch die Geſetzeserfüllung allein zu erlangenden Gerechtigkeit; er weist — um hier Einiges anzudeuten — die Ohnmacht des Geſetzes wie des unerlösten Menſchen ſelbſt der Sünde gegenüber auf; verfolgt dieſe Thatſachen bis in ihre letzten Gründe; eröffnet dann den Einblick in die neue von Gott in Chriſto bereitete Heilsordnung, ſowohl nach ihrer ewigen in Gottes Rathſchluß verborgenen Seite, wie in ihrer zeitlichen Aufrichtung. Im Gegenſatze gegen eine vermeintliche Selbſtrechtfertigung des Menſchen durch Geſetzeswerke bietet ſie eine aus Gott ſtammende Gabe der Rechtfertigung dar, welche mittelſt des Glaubens erlangt wird. Sie befreit von dem Joche des Geſetzes, wie es bis dahin auf dem Menſchen gelaſtet. Und dennoch iſt ſie nicht eine Aufhebung, ſondern eine Aufrichtung und eine ſeiner Idealität entſprechende Vollendung desſelben; ſie befähigt den Menſchen zu der wahren und vollkommenen Geſetzeserfüllung, welche ſie von ihm fordert. — Jakobus hingegen bekämpft eine die Bedeutung des Sittengeſetzes verkennende übertriebene Anſicht von der Wirkſamkeit des chriſtlichen Glaubens. Er geht daher in ſeiner Lehre von der Stellung aus, die das Geſetz in der neuen Heilsordnung behauptet; von dem Verhältniſſe des in Chriſto Gerechtfertigten zum Geſetze. Der Glaube, wodurch die Rechtfertigung erlangt wird, iſt ein lebendiger, der das ganze Leben des Menſchen geſtaltet und ſomit den Gehorſam gegen Gottes Geſetz als integrirendes Moment in ſeinem Weſen einſchließt. Alſo was bei Paulus den Schlußſtein des ganzen Lehrgebäudes bildet — der lebendige, die Geſetzeserfüllung fordernde Glaube — das iſt bei Jakobus der Ausgangspunkt und das Hauptthema. Demgemäß mußte nicht bloß die Summe der von Paulus entwickelten Wahrheiten eine größere werden, ſondern es

mußte auch das beiden Aposteln Gemeinsame je ein verschiedenartiges Gepräge erhalten. Kurz, es stellt sich eine innere (logische und systematische) Verschiedenheit ihrer Lehre heraus; und diese ist es, welche die gesonderte Darstellung und Vergleichung derselben ermöglicht, ja im Interesse der biblischen Theologie und der Dogmatik geradezu fordert. — Daß sich übrigens die Apostel selbst dieser Unterschiede in dem Vortrage der einen Heilswahrheit wohl bewußt waren, dürfte die bekannte Aeußerung des zweiten Petrusbriefes [1] hinlänglich beweisen.

§. 5.

Die Möglichkeit einer solchen mannigfaltigen Gestaltung der apostolischen Lehre lag in der Natur der den Aposteln anvertrauten Offenbarung, welche sie unter Leitung des heil. Geistes als selbstbewußte und freithätige „Ausspender der göttlichen Geheimnisse" [2] verwalteten. Zur Verwirklichung derselben wirkten mit, als natürliche Factoren, die Verschiedenheit der Individualitäten, deren sich der heil. Geist als Werkzeuge bediente; sodann die geschichtlichen Verhältnisse, welchen das Christenthum überhaupt und jeder Apostel in seinem besondern Wirkungskreise sich gegenüber gestellt fand, also namentlich der Gegensatz des Heidenthums und Judenthums und später der Häresie; endlich die innern Zustände und Bedürfnisse einzelner christlicher Gemeinden.

1. Die Apostel befanden sich alle gleichmäßig im Besitze der Einen göttlichen Offenbarung, und waren durch den Einen göttlichen Geist befähigt, in den vollen Inhalt derselben einzudringen [3], sie unfehlbar zu verkünden, zu erklären und den verschiedensten Gegensätzen gegenüber zu vertheidigen. Wenn sie sich zum Schreiben veranlaßt sahen, so war es derselbe Geist, der sie in den genannten Beziehungen leitete. Die Mannigfaltigkeit ihrer Lehre, die sich hierbei ergab, hatte ihren tiefsten Grund in der Natur des ihnen zur Verwaltung anvertrauten Depositums der göttlichen Wahrheit, im Vereine mit dem ihre geistige Thätigkeit beleben-

[1] 2 Petr. 3, 15. 16: „Haltet die Langmuth unseres Herrn für Seligkeit, wie auch unser geliebtester Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, wie er denn in allen seinen Briefen thut, worin er davon redet, in welchen Manches schwer verständlich ist, welches, sowie die übrigen Schriften, ununterrichtete und leichtfertige Menschen zu ihrem eigenen Verderben mißdeuten."

[2] 1 Kor. 4, 1.

[3] Joh. 16, 13.

den und gestaltenden Einflusse des heil. Geistes. Jenes war ja nicht ein in bestimmte Formeln gefaßtes, abstractes Lehrsystem, sondern ein vom göttlichen Geiste durchströmter, lebendiger Organismus, der zwar in sich abgeschlossen und fertig, jedoch als ein göttlicher Wahrheitskern einer stetigen Entwicklung von Innen heraus fähig und bedürftig ist. So konnten denn auch die Apostel nur allmählich und je nach Befund der Umstände die unendlich reiche Fülle von Wahrheiten und Ideen, welche das Evangelium Christi in sich birgt, aufschließen und den christlichen Gemeinden zum Bewußtsein bringen. — Sie thaten dieß als unfehlbare Organe des heil. Geistes.

2. Dabei ist jedoch nicht zu verkennen, daß theilweise auch die persönlichen Eigenthümlichkeiten der Apostel, ihr Charakter, ihre Bildung und Geistesrichtung von Einfluß gewesen sind, wie in Bezug auf ihre apostolische Thätigkeit überhaupt, so auch namentlich für ihre Lehrweise und den Inhalt ihrer Schriften. Durch die übernatürliche Befähigung, die der heil. Geist ihnen als Offenbarungsorganen verlieh, sowie durch die Leitung desselben, deren sie auch bei ihrer schriftlichen Lehrthätigkeit sich erfreuten, waren ihre natürlichen Fähigkeiten, Kräfte und Neigungen nicht aufgehoben, sondern verklärt, erhöht und geheiligt; und es bot sich dem heil. Geiste der Eine zu dieser, der Andere zu jener Thätigkeit als ein geeigneteres Werkzeug dar. Das haben ja z. B. die Apostel selbst erkannt und sich gegenseitig darüber verständigt, daß Paulus vorzugsweise von Gott berufen und befähigt sei, die Heiden unmittelbar zu gewinnen [1]. Und wer könnte auch, die Sache bloß menschlich angesehen, daran zweifeln, daß Paulus vermöge seiner geistigen Befähigung mehr als die übrigen zu dieser Mission geeignet war? Dasselbe lehrt der Erfolg seiner apostolischen Thätigkeit [2]. Zu der natürlichen Anlage kam dann die besondere übernatürliche Befähigung hinzu. Paulus weiß nicht hinlänglich seiner Freude darüber Ausdruck zu geben, daß ihm die Gnade zugetheilt sei, unter den Heiden die unergründlichen Gnadenschätze Christi anzukündigen [3]; er redet manchmal von seinem Evangelium [4], und versteht darunter die Wahrheit, für deren praktische Geltendmachung er vorzüglich, kraft göttlichen Auftrages, zu kämpfen hatte, daß nämlich die

[1] Gal. 2, 7—9; Apg. 9, 15. 16; 13, 2. 3. 47; 22, 21; Röm. 11, 13; 15, 16; Eph. 3, 8.

[2] Röm. 15, 17—24; 1 Kor. 15, 10.

[3] Eph. 3, 8 ff.; vergl. die Anmerk. 1. citirten Stellen.

[4] Ebendas. und Gal. 1, 11. 12; 2, 2; Apg. 26, 15—18.

Heiden ohne Vermittlung des mosaischen Ceremonialgesetzes, in vollständiger Gleichberechtigung mit den Juden, zur Theilnahme an dem messianischen Heile berufen seien.

3. Daß endlich die besondern geschichtlichen Verhältnisse, denen die Apostel bei ihrer Thätigkeit begegneten, — die der christlichen Wahrheit feindlichen Gegensätze, die innern Zustände und Bedürfnisse der christlichen Gemeinden, — eine mannigfaltige Gestaltung ihrer Lehre mitveranlaßt haben, ist bereits oben an einem einzelnen Beispiele gezeigt worden [1]. Zu derselben Ueberzeugung führt jede Vergleichung der Schriften verschiedener Apostel (z. B. der paulinischen und der johanneischen Schriften); nicht minder wird diese Thatsache in einzelnen Fällen durch den Inhalt der Schriften desselben Apostels [2] unwidersprechlich dargethan [3].

4. Es ist bereits oben [4] die Auffassung des modernen Rationalismus erwähnt worden, wonach nicht bloß Verschiedenheiten, sondern unversöhnliche Gegensätze und Widersprüche in der Lehre der Apostel sich

---

[1] Vgl. § 4. Nr. 3 b. S. 9 ff.

[2] Dieß ist namentlich mit den meisten paulinischen Briefen der Fall.

[3] Aus den zuletzt erwähnten äußern Umständen allein kann die mannigfaltige Gestaltung der apostolischen Lehre, wie sie in der heil. Schrift vorliegt, nicht hergeleitet werden. Man würde damit unzweifelhaften Thatsachen widersprechen. Es kann nicht geläugnet werden, daß die Verschiedenheit der Individualitäten der Verfasser in der Form und Methode der apostolischen Schriften klar hervortritt. Uebrigens hat die Anerkennung dieser Thatsache in neuerer Zeit auf dem Gebiete der protestantischen Theologie am meisten zur Untergrabung der orthodoxen Lehre von der strictesten Verbalinspiration der heil. Schrift beigetragen. (Vgl. Rudelbach's Zeitschr. für luth. Theol. 1840. 2 Heft, S. 1 ff. Tholuck, die Inspirationslehre, in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. 1850. S. 330 ff. Herzog's Real-Encyklop. VI. Bd. S. 699.) Zu den entschiedensten Protesten gegen dieselbe, im Namen der Schrift selbst erhoben, möchten wohl diese zu zählen sein: „Die alte protestantische Theologie hat die Schrift nicht genommen, wie sie ist, sondern eine künstlich gelehrte Theorie in Beziehung auf sie ausgebildet ... Aus einer wissenschaftlich nie gerechtfertigten und nicht zu rechtfertigenden Fiction ist die Annahme hervorgegangen, daß die ganze Schrift ihrem gesammten Inhalte nach bis in die geringfügigsten Einzelheiten auch ihrer nicht religiösen Bestandtheile ein Werk absoluter göttlicher Wunderthätigkeit und daher absolut unfehlbar sei. Diese Annahme ist unhaltbar und es ist nutzlose Mühe, sie auch jetzt noch künstlich stützen zu wollen." Schenkel, das Princip des Protestantismus. S. 86. „Nichts Schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden Willkommneres kann es geben, als die Ansicht, Alles in der Schrift müsse vom heil. Geiste eingegeben sein, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen solle." Braniß, Gesch. der Philos. seit Kant. I. Bd. S. 362. Vgl. Meßner a. a. O. S. 1 f. u. S. 34. Rothe a. a. O. S. 88. 107. 264. 284. Schmid a. a. O. II. Bd. S. 84 f.

[4] S. 8. Anmerk. 2.

finden ſollen. Es kann unſere Aufgabe nicht ſein, an dieſer Stelle eine principielle Widerlegung dieſer ſogenannten Kritik und ihrer Vorausſetzungen zu unternehmen. Auch die Erörterung von Einzelheiten beſitzt heute nicht mehr das gleiche Intereſſe wie vordem und würde uns über die Grenzen und den Zweck unſerer Darſtellung hinausführen [1].

5. Endlich haben wir noch einer in neuerer Zeit von manchen Seiten aufgeſtellten Theorie zu gedenken. Hienach ſollen die Verſchiedenheiten in der apoſtoliſchen Lehre auf verſchiedene Grundanſchauungen der Apoſtel von der chriſtlichen Offenbarung zurückzuführen ſein. „Die Unterſchiede innerhalb der apoſtoliſchen Lehre, ſagt Meßner [2], haben vor allem ihren Grund darin, daß die einzelnen Apoſtel die ganze Erſcheinung und das Werk Chriſti unter einem verſchiedenen Geſichtspunkt auffaſſen.“ Dieſe Geſichtspunkte ſollen dann weiter bedingt ſein „durch eine Verſchiedenheit in der Auffaſſung des Verhältniſſes der Offenbarung Gottes in Chriſto zu der Offenbarung Gottes im alten Bunde“ [3]. Es ſtellen nämlich, ſo wird behauptet, Jakobus und Petrus „das Evangelium mehr in ſeiner Einheit mit dem alten Teſtamente dar, Paulus und Johannes dagegen mehr in ſeinem Unterſchiede vom alten Teſtamente“ [4]. Der alte Bund ſelbſt bietet aber nun wiederum verſchiedene Seiten der Betrachtung dar; und ſo ergibt ſich denn nach dieſer Theorie als ein weiteres Reſultat, „daß bei Jakobus und Paulus der neue Bund vorherrſchend in ſeiner Beziehung zum Geſetze aufgefaßt wird, während Petrus und die Apokalypſe das Verhältniß desſelben zur altteſtamentlichen Prophetie mit Vorliebe entwickeln,

---

[1] Wir verweiſen auf die oben angeführten Worte Meßner's S. 8. Anmerk. 2. — Jeder Kenner der theologiſchen Literatur der dort bezeichneten Schule wird dem Urtheile beipflichten, welches Windiſchmann vor zwanzig Jahren niederſchrieb: „Woran ſich früher manche Gutgeſinnte abmühten: die thörichten Einfälle dieſer ſogenannten Kritik zu widerlegen, — damit braucht heut zu Tage ein katholiſcher Exeget nicht viele Zeit zu verlieren, ſondern er kann das Negative rein den Gegnern überlaſſen, wo Einer den Andern unabwendlich aufzehrt u. ſ. w.“ Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843. Vorrede S. VII. Vgl. auch Lutterbeck, die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. II. Bd. S. 190—193. Schmid a. a. O. II. Bd. S. 86 f. Kling in Herzog's Real-Encyclop. III. Bd. S. 453.

[2] A. a. O. S. 31 f.

[3] Ebendaſ. S. 53. Vgl. Schmid a. a. O. II. Bd. S. 90—95. Neander, Geſch. der Pflanzung der chriſtl. Kirche. II. Bd. S. 503 ff.

[4] Schmid a. a. O. S. 90.

der Hebräerbrief dagegen vorzugsweise den Cultus des alten Bundes und sein Verhältniß zum Cultus des neuen im Auge hat“ [1].

Diese Theorie nun scheint uns der nothwendigen Begründung und der von unserer Wissenschaft vorzüglich geforderten Objectivität zu ermangeln. Um verschiedene Grundanschauungen von der christlichen Offenbarung aus den Schriften der Apostel herauszulesen, muß man eine relative Vollständigkeit ihrer Lehre in denselben voraussetzen, die, mit Ausnahme etwa der paulinischen Briefe, nirgendwo sich findet. Man beurtheilt ferner den Inhalt der apostolischen Schriften zu wenig nach den geschichtlichen Verhältnissen, mit welchen er im innigsten Zusammenhange steht, und unterschiebt demselben statt dessen eine subjective Grundlage, die nicht erwiesen werden kann. Wenn z. B. aus dem Umstande, daß Paulus in seinen Briefen an die Galater und an die Römer gegen die Fortdauer der alttestamentlichen Gesetzesordnung ankämpft, sofort der Schluß gezogen wird, Paulus habe überhaupt, im Unterschiede von den übrigen Aposteln, den neuen Bund vorzüglich in seiner Beziehung zum Gesetze aufgefaßt, so fehlen eben alle Mittelglieder zu diesem Schlusse. Man übersieht, daß dem Völkerapostel überall das ungläubige Judenthum und christlicher Judaismus als Haupthinderniße seiner apostolischen Thätigkeit feindlich entgegentraten, und daß also aus diesem rein äußerlichen Grunde die principielle Bekämpfung derselben in seiner mündlichen Predigt wie in seinen Briefen für ihn vorzugsweise geboten war; man übersieht, daß z. B. Petrus in den Reden, welche die Apostelgeschichte berichtet, auf die Gewinnung seines Volkes ausgehend, das Christenthum vornehmlich als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, und somit die innere Zusammengehörigkeit der alten und der neuen Ordnung darstellen mußte. Zudem haben ja auch Petrus und die übrigen sogenannten Judenapostel die Anschauung, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich sein soll, wo es die Umstände erheischten, nicht minder klar hervorgehoben als dieser [2].

Auf einer wie schwankenden Grundlage übrigens die von uns bekämpfte Theorie erbaut ist, ließe sich schon aus der Form, in welcher ihre Vertreter sie geltend machen, genugsam erschließen [3].

---

[1] Meßner a. a. O. S. 59.

[2] Vgl. die Berichte der Apostelgeschichte über die Taufe des heidnischen Hauptmanns Cornelius Apg. 10, 28 ff., 11, 4—17; die Verhandlungen des Apostelconcils zu Jerusalem ebendas. 15, 7—21.

[3] Wir führen beispielsweise die Darstellung Meßners an: „Es sind so reiche

§. 6.

Unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern bietet uns vorzüglich Paulus die Möglichkeit und Veranlaſſung, eine ihm eigenthümliche „Theologie" (Lehrbegriff) zu unterſcheiden und darzuſtellen. Seine Briefe, welche nebſt den Reden in der Apoſtelgeſchichte uns als Quellen ſeiner Lehre dienen, übertreffen an Zahl und Umfang ſowie an dogmatiſchem

---

Beziehungen zwiſchen dem Heil in Chriſto und der dasſelbe vorbereitenden Offenbarung Gottes im alten Bunde, daß kein Apoſtel alle dieſe verſchiedenen Beziehungen zugleich entwickeln konnte. Daß nun die Einen das Verhältniß zwiſchen dieſen beiden Bündniſſen vorzugsweiſe von Seiten der Einheit beider auffaſſen, den Unterſchied zwiſchen denſelben zwar keineswegs verkennen, aber doch nicht mit derſelben Vorliebe hervorheben, während die Andern allerdings die Einheit beider Offenbarungen vorausſetzen, aber mit Vorliebe ſich doch der Seite des Unterſchiedes zwiſchen denſelben zuwenden und dieſe zum Gegenſtand ihrer Darſtellung der chriſtlichen Wahrheit machen; dadurch iſt eine Verſchiedenheit zwiſchen den apoſtoliſchen Lehrtropen bedingt, mit welcher an Tiefe und Umfang keine andere verglichen werden kann" (a. a. O. S. 55). Nicht ſowohl eine unbefangene, objective Auffaſſung der apoſtoliſchen Lehre ſcheint vielfach zur Annahme ſolcher verſchiedener Grundanſchauungen geführt zu haben, als vielmehr die Sucht, alles Geſchichtliche nicht bloß im Lichte moderner wiſſenſchaftlicher Theorien zu beurtheilen, ſondern geradezu denſelben gemäß oder aus denſelben heraus ſich geſtalten zu laſſen. Als ein Beiſpiel dieſer Art erſcheint uns die Charakteriſtik der apoſtoliſchen Lehrbegriffe bei Lutterbeck a. a. O. II. Bd. S. 139. „So iſt es denn nun die Perſönlichkeit Chriſti, welche hier nicht nur Alles umfaßt, ſondern worin auch die Einheit des gemeinſamen apoſtoliſchen Bekenntniſſes unmittelbar beruht. — Aber eben ſie iſt es auch, an der der Unterſchied der apoſtoliſchen Lehrbegriffe am principiellſten hervortritt. Denn ohne daß das Weſen dieſer in zwei Naturen ſchlechthin einigen Perſönlichkeit auch nur entfernt dadurch berührt würde, kann dieſe dennoch, weil ſie individuell-menſchlich, allgemein-menſchlich und göttlich zugleich iſt, eben darum entweder vorzugsweiſe nach ihrer Unmittelbarkeit, d. h. Einzelheit, Aeußerlichkeit und Dieſſeitigkeit, oder vorzugsweiſe nach ihrer Mittelbarkeit, d. h. Allgemeinheit, Innerlichkeit und Jenſeitigkeit, oder endlich vorzugsweiſe nach ihrer Vermitteltheit, d. h. der beide erſtern zuſammenfaſſenden und ſich zugleich über beide ſchlechthin erhebenden Abſolutheit und Concretheit aufgefaßt werden. Dieß aber gerade iſt der Unterſchied des petriniſchen, pauliniſchen und johanneiſchen Lehrbegriffs, inwiefern er objectiv und zwar in ſeiner höchſten Spitze erfaßt wird." Vgl. ebendaſ. S. 152 f.: „So aber war es, um ſchließlich Alles zuſammenzufaſſen, das Leibliche, das Geiſtige und das Seeliſche, ein Jedes ganz allgemein aufgefaßt und dann ſchlechthin bezogen auf das Menſchliche in ſeiner concreten Verbindung mit dem Göttlichen, d. h. dem Gottmenſchen, worin ſowohl der die Einheit in ſich tragende Unterſchied, als die den Unterſchied in ſich tragende Einheit beſtand, die beide ihre Darſtellung in dem chriſtlich-apoſtoliſchen Lehrkreis und den ihn bildenden drei Lehrbegriffen gefunden haben." Auf ähnliche Weiſe wird man leicht die Grundideen jedes neuen philoſophiſchen Syſtemes in die apoſtoliſchen Schriften hineinſpekuliren können!

Lehrgehalte [1] weit die der übrigen Apostel. Dazu kommt, daß die früher (S. 11 f.) genannten Momente beim Apostel Paulus mit vorzüglichem Gewichte sich geltend machten, um seiner Lehre eine charakteristische Gestaltung zu verleihen, ihr ein auszeichnendes Gepräge aufzudrücken: die außerordentliche Persönlichkeit des Apostels, seine geistige und religiöse Bildung, seine umfassende Missionsthätigkeit, seine Kämpfe mit den verschiedensten feindlichen Gegensätzen, und die diesem entsprechende besondere Begnadigung [2]. — Die Erforschung der paulinischen Lehre hat

[1] Thomas v. Aquin vergleicht in dieser Beziehung die paulinischen Briefe mit den Psalmen: „In utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina.“ Commentar. in D. Pauli epistolas Prolog. „Sunt enim Pauli litterae in omni genere conscriptae, ut nihil in illis desiderari valeat; nosque de illis rebus certiores faciunt, sine quibus aut vita, aut salus nostra, aut denique evangelica doctrina constare non posset.“ *Salmeron*, Comment. super ep. divi Pauli 1. I. tract. I. tom. XIII. pag. 2. edit. Colon. a. 1604.

[2] Vgl. *Chrys.* Prooem. in epist. Pauli ad Roman.: „Hellern Glanz als die Sonne verbreitete seine Zunge und alle Andern übertraf er durch das Wort seiner Lehre. Denn da er mehr als sie sich bemühte, empfing er auch die Gnade des Geistes in reicherer Fülle; das beweisen nicht bloß seine Briefe, sondern auch seine Thaten. Wo immer eine Gelegenheit zu öffentlicher Rede sich darbot, ihm wurde überall der Vorrang zugestanden. Die Heiden hielten ihn für Hermes wegen der Allgewalt seiner Rede.“ Es ist wohl nie das Lob der Tugenden, der Beredtsamkeit, des apostolischen Wirkens des hl. Paulus würdiger und begeisterter gefeiert worden, als in den sieben Homilien des hl. Chrysostomus „de laudibus s. Pauli apostoli.“ Im Eingange der ersten Homilie heißt es: „Womit also sollen wir unsere Lobrede beginnen? Womit anders, als daß wir zeigen, wie Paulus die Güter aller Heiligen in sich vereinigte? Was immer Vorzügliches den Propheten eignete und den Patriarchen, den Gerechten, den Aposteln, den Martyrern: Alles dieses besaß Paulus in so überschwänglicher Fülle, wie keiner von ihnen.“ Außerdem verweisen wir auf die trefflichen Schilderungen bei Hug, Einl. in das N. T. II. Bd. § 84—89, und Döllinger, Christenthum und Kirche S. 86 ff. Vgl. auch Newman, Reden und Vorträge übers. von Schündelen. Köln 1860. S. 88 ff. 103 ff. „Wiewohl Paulus niemals ein Heide gewesen, wiewohl er kein Jude mehr war, so war er doch der Empfänglichkeit nach, möchte ich sagen, ein Heide und ein Jude der Herkunft und dem frühern Leben nach. Seine lebendige Phantasie setzte ihn in den Stand, sich in das Wesen des Heidenthumes zu versenken, wie in demselben alle Triebe, die in seiner menschlichen Natur verborgen schliefen, an den Tag getreten und deren Schwächen alle sich zu Sünden entwickelt hatten. Sein reges Gedächtniß befähigte ihn, das, was er einst als Jude empfunden und gedacht hatte, und was bei Andern durch eine so wunderbare Bekehrung verdunkelt worden wäre, sich klar gegenwärtig zu erhalten. Und so blieb er denn, wiewohl als Heiliger gegen Niemand zurückstehend, doch im vollsten Sinne ein Mensch und in seinen Augen ein Sünder.“ Ebendas. S. 99 f.

außer dem dogmatiſchen für uns auch ein beſonderes geſchichtliches und apologetiſches Intereſſe.

1. „Der Allmächtige wirkt zuweilen durch Wunder, aber gewöhnlich ſchafft er ſich ſeine Werkzeuge aus den Mitteln und Wegen dieſer Welt; und wie er Seelen an ſich zieht „mit den Seilen Adams“, ſo wählt er ſie zu ſeinen beſondern Dienſten gemäß ihren natürlichen Fähigkeiten. Der hl. Johannes, welcher an ſeiner Bruſt lag, deſſen Buch das heilige Herz Jeſu, deſſen eigenthümliche Philoſophie die Scientia sanctorum — die Wiſſenſchaft der Heiligen war, er wurde nicht zum Lehrer der Völker auserſehen. Der hl. Petrus, feſtbegründet in den Geheimniſſen der Offenbarung, als Schiedsrichter über ihre Lehren zu wachen und die Gläubigen zu regieren beſtellt, auch er durfte nicht betraut werden mit jenem Werke. Der Welt zu predigen war ganz beſonders dem gegeben, der die Welt kannte; die Herzen unterjochen ſollte er, der das Herz verſtand. Seinem Eingehen auf alle Stimmungen gelang es, ſie umzuſtimmen; das innige Mitgefühl gab ihm ein Recht und diente ihm als Werkzeug zur Herrſchaft. „Für die Juden bin ich gleichſam ein Jude geworden, damit ich die Juden gewänne; für die, welche unter dem Geſetze ſtehen, als wäre ich unter dem Geſetze (obwohl ich nicht unter dem Geſetze bin), damit ich die, ſo unter dem Geſetze ſind, gewänne; für die, welche ohne Geſetz ſind, als wäre ich ohne Geſetz (obwohl ich nicht ohne Geſetz, ſondern unter dem Geſetze Chriſti bin), damit ich die, ſo ohne Geſetz ſind, gewänne. Für die Schwachen bin ich ſchwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich Alles geworden, um Alle ſelig zu machen“ (1 Kor. 9, 20—22).“ [1]

---

[1] Newman a. a. O. S. 100. Vgl. *Chrys.* homil. V. de laudib. s. Pauli: „Paulus darf nicht getadelt werden, wenn er, ſeinen Herrn nachahmend, bald wie ein Jude, bald wie ein Geſetzloſer ſich verhielt. Bald nämlich beobachtete er das Geſetz, bald ſah er darüber hinweg; bald hing er dieſem Leben an, bald verachtete er es; jetzt bat er um Geld und jetzt wies er das Geſchenkte ab. Er brachte Opfer dar und ließ ſich das Haupthaar ſcheeren und dann verdammte er wieder, die ſolches thaten. Er nahm die Beſchneidung vor, und ein anderes Mal verwarf er die Beſchneidung. So waren die äußern Werke zwar mit einander im Widerſpruch, die innere Abſicht aber, aus welcher ſie entſprangen, vollkommen und immerdar dieſelbe. Eines nur ſuchte er: das Heil derer, die ſeine Worte und Werke hörten und ſahen. — Wir bemerken nämlich nicht bloß an ſeinen Werken, ſondern auch in ſeinen Worten Mannigfaltigkeit und Allſeitigkeit; nicht als ob er

2. Je reicher die Fülle des dogmatiſchen Stoffes iſt, welcher in den zahlreichen Reden und Briefen des Apoſtels, bald in größerm Zuſammenhange, bald in vereinzelten Aeußerungen vorliegt, um ſo mehr muß die Dogmatik eine überſichtliche Darſtellung desſelben als wünſchenswerth erachten; zumal, da nur aus der Stellung, welche jeder einzelne Satz im Geſammtorganismus der apoſtoliſchen Lehre einnimmt, ſeine Bedeutung vollſtändig und ſicher erkannt werden kann.

Dazu kommt ein geſchichtliches Moment. Seit dem apoſtoliſchen Zeitalter iſt der pauliniſchen Lehre eine hervorragende Rolle in der Dogmengeſchichte zugefallen. Sie war am meiſten dem Mißbrauche und der Mißdeutung von den verſchiedenſten Seiten ausgeſetzt. Bekannt iſt die Oppoſition judaiſirender Lehrer und Parteien, welche Paulus perſönlich zu Antiochien, in Galatien und zu Korinth zu bekämpfen hatte [1]. Den ſpätern Ebioniten galt er gleichfalls wegen ſeiner Lehre vom Geſetze als ein Abtrünniger und Irrlehrer [2]. Von größerer geſchichtlicher Bedeutung ſind die häretiſchen Richtungen und Syſteme geweſen, welche die Auctorität des Apoſtels für ſich beanſpruchen zu dürfen glaubten. Zuerſt war es eine antinomiſtiſche Gnoſis, welche ſich auf die pauliniſche Lehre von dem Verhältniſſe des Geſetzes zur Rechtfertigung berief [3]. Marcion wollte ſeinen Dualismus, den unverſöhnlichen Gegenſatz der Religions- und Heilsordnung des alten und des neuen Bundes [4], in den Briefen des Apoſtels Paulus beſtätigt finden. Er legte ihm den Ruhm bei, daß er allein unter allen

---

ſich ſelbſt geändert hätte: ſondern ſich ſelbſt gleichbleibend, wählte er ſeine Worte zweckmäßig je nach dem vorliegenden Bedürfniſſe. Nicht Tadel alſo, ſondern Lob und Ehre gebührt ihm hiefür..... Auch beſaß er eine größere Fülle der Wiſſenſchaft (γνῶσις), als je einem Menſchen zu Theil geworden iſt ... Doch, was rede ich von ſeinem Faſten und von ſeiner Wiſſenſchaft, da er ja eines ſo häufigen und vertrauten Umganges mit Gott gewürdigt wurde, wie keiner von den Propheten oder Apoſteln (und doch iſt er darob nur noch demüthiger geworden)!" — Auch die meiſt aus eigenen Ausſprüchen des Apoſtels zuſammengeſtellten Charakteriſtiken ſeiner Perſönlichkeit und Lehrweiſe bei *Cornelius a Lapide*, Commentar. in omnes s. Pauli epistol. Prooem., und bei *Salmeron* l. c. pag. 14 sqq. ſind immerhin leſenswerth.

[1] Vgl. Apg. 15; die Briefe an die Gal., Kol., Eph., Korinth.; Lutterbeck a. a. O. II. Bd. S. 89 ff.

[2] *Iren.* adv. haeres. 1, 26; 5, 1. *Epiphan.* haeres. 30, 17 sqq.

[3] Vgl. Röm. 3, 8; 2 Petr. 3, 16; die Briefe des Jakobus und Judas und die pauliniſchen Paſtoralbriefe. Lutterbeck a. a. O. S. 32 ff.

[4] „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis." *Tert.* adv. Marc. I. 19.

Aposteln die Lehre Christi in ihrer ursprünglichen Reinheit aufgefaßt und verkündigt habe [1]. Dieselbe Verehrung des Apostels affektirte im siebenten Jahrhunderte die gnostisch-manichäische Secte der Paulicianer. In den großen dogmatischen Kämpfen über das Verhältniß von Natur und Gnade, welche im fünften Jahrhunderte durch den Pelagianismus hervorgerufen wurden, waren vorzüglich die Briefe Pauli die Rüstkammer, aus welcher die Verfechter der Häresie wie die des katholischen Glaubens ihre Waffen entlehnten. Die Grundlehre der Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts hat das der pelagianischen Anthropologie entgegengesetzte Extrem zu ihrer Voraussetzung. Dennoch sollte auch sie vorzugsweise das auf seine ursprüngliche Reinheit zurückgeführte paulinische Evangelium sein [2]. Andererseits hat dann auch

---

[1] Vgl. *Tert.* l. c. V. 1—21. Treffend bemerkt Tertullian im Eingange (Nr. 1) über die willkürliche, jedes objectiven Haltes entbehrende Bibelkritik Marcions: „Quamobrem, Pontice nauclere, si nunquam furtivas merces vel illicitas in acatos tuas recepisti, si nullum omnino onus avertisti vel adulterasti, cautior utique in dei rebus, edas velim nobis, quo symbolo susceperis apostolum Paulum, quis illum tituli charactere percusserit, quis transmiserit tibi, quis imposuerit, ut possis eum constanter exponere, ne illius probetur, qui omnia apostolatus ejus instramenta protulerit. — Adhuc ego in persona discipuli et inquisitoris conversor, ut jam hinc et fidem tuam obtundam, qui unde eam probes, non habes, et impudentiam suffundam, qui vindicas, et unde possis vindicare, non recipis. — Nec timeo dicentem: tu ergo negas apostolum Paulum? Non blasphemo, quem tueor. Nego, ut te probare compellam. Nego, ut meum esse convincam. Aut si ad nostram fidem spectas, recipe, quae eam faciunt; si ad tuam provocas, ede, quae eam praestruunt; aut proba esse, quae credis, aut si non probas, quomodo credis? Aut qualis es, adversus eum credens, a quo solo probatur esse, quod credis? Habe nunc tam apostolum de meo sicut et Christum, quam et meum apostolum, quam et Christum.“ Vgl. De praescript. haer. 23—24.

[2] Vgl. S. 2. Anmerk. 2. Angesichts der dort berührten dogmengeschichtlichen Thatsache begreift man nicht, wie heute noch von wissenschaftlichen protestantischen Theologen Behauptungen ausgesprochen werden können, wie diese: In der vorreformatorischen (katholischen) Kirche sei in Folge ihrer Auffassung vom seligmachenden Glauben, verbunden mit dem Semipelagianismus, „der Aberglaube aufgekommen, daß der Mensch die Gnade Gottes sich verdienen müsse, necessitas operis; daß er mehr zu thun vermöge, als dieses Verdienst fordere, consilia evangelica, opera supererogationis; — dadurch der pharisäische Hochmuth auf selbsterwählte äußerliche Werke, die jüdisch-heidnische Werthschätzung des äußerlichen Werkes, abgesehen von der Gesinnung, opus operatum, und die Meinung, solches Werkverdienst als etwas bloß Aeußerliches von dem Ueberflusse Anderer sich zueignen zu können. — All dieses Unchristenthum vernichtete die evangelische Kirche durch den paulinischen Satz: fides specialis sola est salvifica, opera non sunt necessaria ad salu-

das kirchliche Lehramt in seinen dogmatischen Entscheidungen in Betreff der Gnadenlehre und der Anthropologie namentlich auf die paulinische Lehre sich berufen [1]. „Alles, was die Schrift enthält, hat eine doppelte Seite: eine historische, die nur einmal so dagewesen, und eine ideale, die sich immer wiedergebärt. — In der Art, wie in den paulinischen Briefen die Frage nach dem Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium erörtert ist, war sie nur einmal in der Urkirche vorhanden; ihr Kern aber, der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, geht durch alle Jahrhunderte hindurch und bewegt auch in unsern Tagen in der Form des Kampfes zwischen Rationalismus und katholischem Glauben die innersten Kräfte der Menschheit. Erscheinen uns daher auch die Streitigkeiten über Beschneidung und Beobachtung des Ritualgesetzes längst abgethan, ja ist selbst der viel näher liegende Kampf über den ohne Werke rechtfertigenden Glauben im Gegensatz gegen den in Liebe lebendigen und werkthätigen als antiquirt zu betrachten, so ist hingegen die Grundhäresie unserer Zeit: die Rechtfertigung durch die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes, welches ja nur der Schatten des Decaloges ist, ohne Glauben oder mit Gleichgültigkeit gegen dessen Inhalt, von der Kirche und der theologischen Schule wiederum vorzüglich durch Paulus und seine in den beiden genannten Briefen (Röm., Gal.) entwickelte Lehre zu überwinden" [2].

§. 7.

„Das Christenthum ist die eine und allgemeine Heilsanstalt, welche allen Menschen ohne Unterschied von Gott bereitet ist, und deren alle gleichmäßig bedürfen." Diese Wahrheit zu verkünden und geltend zu machen, fühlte sich Paulus ganz vorzüglich kraft göttlichen Auftrages berufen und verpflichtet. Auch in den uns vorliegenden schriftlichen Denkmalen seiner Lehre tritt sie vielfach als das Hauptthema seiner Erörterungen hervor. Das Wesen dieser universalen Heilsordnung bestimmt der Apostel dahin, daß sie „eine Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit sei aus dem Glauben an den Glauben" (Röm. 1, 17). Die

---

tem; at fieri non potest, quin ex fide oriantur." Hase a. a. O. S. 283. — Vgl. auch *Salmeron* l. c. p. 5 sqq.

[1] Vgl. die Canones der Synoden zu Karthago im J. 418; der 2. Synode zu Orange im J. 529 bei Hefele, Conciliengesch. II. Bd. S. 103 und S. 706—713; die des Conc. Trident. sess. V. und VI. *Pallavic.* hist. Conc. Trid. l. VIII. c. 4.

[2] Windischmann a. a. O. S. 8.

allen Menſchen mittelſt des Glaubens an Chriſtus zugängliche „Gottes-Gerechtigkeit" (δικαιοσύνη θεοῦ) kann als der Mittelpunkt der pauliniſchen Theologie betrachtet werden.

1. Jeder aufmerkſame Leſer der pauliniſchen Briefe wird unſchwer zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Univerſalität der chriſtlichen Heilsanſtalt [1], die Beſtimmung derſelben, die ganze Schöpfung zu der durch die Sünde zerſtörten Einheit eines großen Gottesreiches zu erneuern [2], die Idee geweſen ſei, von welcher der Völkerapoſtel am tiefſten durchdrungen war, die ihn am mächtigſten und freudigſten bewegte und auf ſein Lehren und Thun am meiſten beſtimmend einwirkte [3].

Im Chriſtenthum iſt Heil für alle Menſchen, und alle bedürfen dieſes Heiles; das Chriſtenthum iſt alſo die einzige, allgemeine und nothwendige Weltreligion: das ſind die Wahrheiten, welchen der Apoſtel durch Wort und That Geltung zu verſchaffen ſo raſtlos ſich bemühte. Sie ſind auch die Grundideen ſeiner Lehre. Im Römerbriefe, den man mit Recht als die vollſtändigſte Urkunde der pauliniſchen Theologie bezeichnet, treten ſie als die Angelpunkte ſeiner Erörterungen hervor [4]. Den erſten Satz ſtellt der Apoſtel Kap. 1, 16. 17 als das Hauptthema ſeines Briefes auf:

---

[1] Röm. 1, 16; 3, 22. 23. 29. 30; 5, 18; Eph. 3, 6; 1 Tim. 2, 4—7.

[2] Gal. 3, 26 ff.; Eph. 1, 10; 2, 13—22; Kol. 1, 19. 20.

[3] Röm. 1, 5—15; Eph. 3, 1—12; Gal. 1, 11 ff.; 2, 11—17; Phil. 3, 6 ff.; 1 Tim. 1, 12 ff. Vgl. Gerhauſer, Charakter und Theologie des Apoſtels Paulus. Landshut 1816. S. 24 f.; Hug a. a. O. §. 90: „Was wir indeſſen an Paulus vorzüglich bemerken und woraus ſein ganzes Beginnen und Wirken verſtändlich wird, iſt der eigene Eindruck, den die Idee einer Univerſalreligion auf ſeinen Geiſt gemacht hat. Dieſer erhabene Gedanke, — — eine Weltreligion zu gründen, hatte keine Seele ſo tief durchdrungen, nirgends ſo viele Kräfte angefacht und in ſo ſtandhafter Wirkſamkeit fortbewegt. Hierin war er keines Menſchen Schüler, das hatte er unmittelbar aus dem Geiſte ſeines Meiſters; es war ein göttlicher Lichtfunken, der ihn entzündete. Das war es, daß er in Paläſtina und in Syrien und in Paläſtina nimmer bleiben konnte, — was ihn ſo mächtig in's Ausland trieb. Der Antheil ſeiner Mitbrüder war Judenland und ſeine Umgebungen; aber ſeine Sendung ging unter die Völker und ſein Loos war das ganze Heidenthum. — — Dieſe Idee war es, die ſein ganzes Leben auf eine Weiſe leitete, die in ſeinen Schriften von allen Seiten durchgeführt iſt, in welchen oft eigene Anſichten über dieſen Gegenſtand mit wenigen Zügen angedeutet ſind."

[4] Nächſt dem Römerbriefe kommt hier am meiſten der Brief an die Galater in Betracht, welcher das Hauptthema des Römerbriefes einem judaiſirenden Standpunkte gegenüber polemiſch behandelt.

„Das Evangelium iſt eine Gotteskraft zum Heile für Jeden, der da glaubt, den Juden zuvörderſt und den Griechen; denn Gottes-Gerechtigkeit wird in demſelben geoffenbart aus dem Glauben an den Glauben.“

Der zweite Hauptſatz, welcher dem erſten als Vorausſetzung zu Grunde liegt, wird Kap. 3, V. 9 und 23 als Ergebniß der vorhergehenden Erörterungen prägnant hervorgehoben: „Wir haben vorher dargethan, daß die Juden ſowohl als die Heiden ſämmtlich unter der Sünde ſind.“ — „Alle haben geſündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott“; das will heißen, Alle bedürfen der im Evangelium angebotenen Gottes-Gerechtigkeit, ohne welche kein Heil denkbar iſt. Das Weſen der neuen, in Chriſtus aufgerichteten Heilsordnung wird dann Kap. 3, 21 ff. genauer mit den Worten beſchrieben: „Jetzt iſt mit Ausſchluß des Geſetzes (*χωρὶς νόμου*) Gottes-Gerechtigkeit geoffenbart worden (*δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*), die da bezeugt worden iſt durch das Geſetz und die Propheten; Gottes-Gerechtigkeit mittelſt des Glaubens an Jeſus Chriſtus (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*), für Alle und an Alle, welche glauben. Denn es iſt kein Unterſchied. Es haben ja Alle geſündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott, während ſie gerechtfertigt werden geſchenkweiſe durch Seine Gnade, auf Grund der Erlöſung in Chriſto“ (*δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. I.*).

2. Daß die der ſündigen Menſchheit in Chriſto erworbene und dargebotene Gottes-Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη θεοῦ*, die Gerechtigkeit als ein göttliches Gnadengeſchenk gedacht) [1] den Mittelpunkt oder die Grundidee der pauliniſchen Lehre bilde, wird von Neuern vielfach mit Recht hervorgehoben [2]. Wir können es jedoch nicht billigen, wenn man ferner dieſen Begriff oder den der „Gerechtigkeit“ ausſchließlich als Eintheilungsgrund der Lehre des Apoſtels geltend macht [3], um eine möglichſt

---

[1] Vgl. Conc. Trident. sess. VII. cap. 7: „Demum unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit etc.“

[2] Vgl. z. B. Dähne, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. Halle 1835. S. 17 ff.; Schmid a. a. O. II. Bd. S. 239 ff.; Meßner a. a. O. S. 196 ff.; Reuß a. a. O. II. Bd. S. 40 ff.

[3] Schmid a. a. O. S. 240: „Von dieſem Grundbegriffe aus zerfällt, ſofern die *δικαιοσύνη* von dem für ſich betrachteten Menſchen negirt und nur von dem an Jeſum Chriſtum glaubenden prädicirt wird, die Lehre des Apoſtels in zwei Haupttheile, deren Inhalt in den Sätzen liegt: A. alle Menſchen für ſich, ohne Chriſtus, ermangeln der *δικαιοσύνη θεοῦ*; B. kraft des Evangeliums von Jeſu

vollkommene Einheit und Abrundung derſelben zu erzielen. Es kann ſich ja doch hier nicht darum handeln, ein künſtliches Lehrſyſtem aus den Schriften des Apoſtels herauszuheben; vielmehr geht unſere Aufgabe dahin, den Lehrgehalt aller pauliniſchen Schriften und Reden darzuſtellen und den Zuſammenhang, welcher thatſächlich in demſelben ſich findet, erkennen zu laſſen.

Der Gedanke, daß die chriſtliche Kirche die Beſtimmung habe, allen Völkern der Erde das in Chriſto von Gott bereitete Heil zuzuwenden; die Ueberzeugung des Apoſtels, daß er ſeinerſeits von Gott berufen und verpflichtet ſei, jenen Gedanken in größtmöglicher Ausdehnung zu verwirklichen [1], jedem Einwande gegenüber ſiegreich zu vertheidigen: ſollten ſie nicht einen entſcheidenden Einfluß auf die innere Geſtaltung der pauliniſchen Lehre geübt haben? Sollte Paulus nur das als die Aufgabe ſeines apoſtoliſchen Berufes erkannt haben, „das Chriſtenthum in ſeinem Unterſchiede vom Alten Bunde, das Heil des Evangeliums in ſeiner Unabhängigkeit vom Geſetz darzuſtellen"? [2] Dieß kann allerdings als die im Briefe an die Galater verfolgte Aufgabe bezeichnet werden; Inhalt und Zweck dieſes Briefes waren aber durch äußere lokale Um-

---

Chriſto, als der thatſächlichen Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ, haben alle an Jeſum Chriſtum Glaubenden die δικαιοσύνη θεοῦ, unabhängig vom Geſetze." — Meßner bemerkt, es hafte an dieſer Eintheilung „der Uebelſtand, daß in dem erſten Abſchnitt nicht bloß von dem Mangel der Gerechtigkeit, ſondern auch von der göttlichen Thätigkeit in Bezug auf dieſen gehandelt werden müſſe, wodurch offenbar ein neues Moment hinzukomme." Eine erſchöpfende Eintheilung glaubt Meßner in den beiden Sätzen gefunden zu haben, „daß das Geſetz die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, nicht zu erzeugen vermag, daß aber der Menſch durch den Glauben an Chriſtus derſelben theilhaftig wird." Hiermit ſei ein beiden Abſchnitten gemeinſamer Grundbegriff gegeben (a. a. O. S. 197). Dieſe Eintheilung trifft jedoch ein ähnlicher Vorwurf wie die zuerſt angegebene. Sie iſt nicht erſchöpfend. Während man in dem erſten Abſchnitte nur die Bekämpfung des jüdiſchen Particularismus und Unglaubens erwarten ſollte, wird in der That die Allgemeinheit der Sünde und die Erlöſungsbedürftigkeit der Juden und der Heiden in demſelben behandelt.

[1] Röm. 1, 5: „Durch welchen (Chriſtus) wir Gnade und das Apoſtelamt empfangen haben, um alle Völker dem Glauben gehorſam zu machen für ſeinen Namen." V. 14: „Griechen und Nichtgriechen, Weiſen und Unweiſen bin ich Schuldner."

[2] Schmid a. a. O. S. 227. Aehnlich Meßner a. a. O. S. 197, es ſei „der Grundgedanke der pauliniſchen Lehre, daß die Gerechtigkeit, welche auf dem geſetzlichen Standpunkt von dem Menſchen vergeblich erſtrebt wird, in Chriſto ihm als göttliches Gnadengeſchenk zu Theil wird."

ſtände veranlaßt und können ſchon aus dieſem Grunde nicht als der allgemeine, die pauliniſche Lehre kennzeichnende Typus betrachtet werden.

Ganz anders verhält es ſich in dieſer Beziehung mit dem Briefe an die Römer. Paulus verfaßte dieſes Sendſchreiben nach einer zwanzigjährigen apoſtoliſchen Thätigkeit; er verbreitet ſich in demſelben ausführlich und zuſammenhängend über „das ihm anvertraute Evangelium Jeſu Chriſti“ (1, 9); er iſt dazu nicht durch äußere Umſtände, durch beſondere Bedürfniſſe der Chriſtengemeinde, an die er ſich wendet, nicht durch perſönliche Beziehungen zu derſelben veranlaßt worden [1]. Wir dürfen darum dieſen Brief als den treueſten Spiegel des innern Lebens, der Anſchauungsweiſe und der Lehrart des Apoſtels betrachten; hier werden wir alſo auch die ſicherſten Anhaltspunkte zur Beſtimmung des dem Völkerlehrer eigenthümlichen Lehrſyſtems, ſoweit davon überhaupt die Rede ſein kann, zu ſuchen haben.

---

[1] Die Anſicht, daß der Brief an die Römer gegen den in der römiſchen Gemeinde vorwaltenden Judaismus gerichtet (Baur, Paulus der Apoſtel Jeſu Chriſti. Stuttg. 1845. S. 332 ff.), oder durch Streitigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten über ihre wechſelſeitigen Vorzüge und beſondern Anſprüche auf die Gnaden des Chriſtenthums veranlaßt worden ſei (ſo die meiſten ältern katholiſchen Exegeten), iſt von der neuern Wiſſenſchaft mit Recht aufgegeben worden. Sowohl die geſchichtlich nachweisbaren damaligen Verhältniſſe der römiſchen Gemeinde, als auch der Ton und Inhalt des Briefes ſelbſt ſtehen jener Annahme entgegen. (Vgl. die Commentare von de Wette, Rückert, Olshauſen, Reithmayr; Neander a. a. O. I. Bd. S. 363; Windiſchmann, Vindiciae Petrinae p. 119 sqq.; Döllinger a. a. O. S. 97). Wir haben vielmehr einzig auf Seiten des Apoſtels die Veranlaſſung des Briefes zu ſuchen. Darum iſt derſelbe auch der treueſte Spiegel ſeiner perſönlichen Anſchauungen, ſeiner aus innerſtem Herzensgrunde entſtammten Lehrweiſe. Im Oſten des römiſchen Weltreiches hatte Paulus ſeine Aufgabe gelöst (Röm. 15, 19—24); nun wollte er ſich zum äußerſten Weſten wenden, zuvor aber die römiſchen Chriſten ſehen. Er glaubte, ſeiner univerſalen apoſtoliſchen Miſſion nicht vollkommen zu genügen, wenn er nicht auch mit dieſer ſo hervorragenden Gemeinde in nähere Verbindung träte und auch ſeinerſeits zu ihrem Gedeihen beitragen würde (1, 5. 6. 11 — 16). Die Bedeutung Roms, als des Mittelpunktes des großen Weltreiches, das der Apoſtel für Chriſtus erobern wollte; nicht minder die damals ſchon ſo glänzend hervortretenden Vorzüge der römiſchen Kirche (1, 8; 15, 14; 16, 19) mußten den beſagten Gedanken in ihm erwecken; er mußte ſich von der Ausführung desſelben reichliche Früchte für das Gedeihen der Kirche verſprechen. Kein anderes Motiv hat ihn zur Abfaſſung ſeines Briefes beſtimmt. Ob es ihm vergönnt ſein werde, nach Rom zu kommen, war, zumal bei den Gefahren, welchen er in Judäa entgegenging, ungewiß (15, 31. vgl. mit Apg. 20, 22 ff.; 21, 4. 11 ff.); daher wollte er ſeinen Wünſchen und ſeiner Verpflichtung der römiſchen Gemeinde gegenüber durch dieſes Schreiben vorläufig genügen (15, 15. 16). Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 21 ff.

§ 8.

Wenn die universale Bestimmung der christlichen Religion und Kirche die Idee war, welche den Apostel am mächtigsten bewegte, so mußte sie auch auf die Gestaltung seiner Lehre am meisten einwirken. Und so finden wir denn in der That, daß er im Römerbriefe nicht bloß das in Christus begründete Heil der Welt ausführlich erklärt, sondern auch den universalen Zweck und die Nothwendigkeit des Heilswerkes durch den Nachweis der allgemeinen Heilsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechtes begründet. Die pauliniſche Lehre von dem Heile in Chriſto ruht demnach auf einer apologetiſchen Grundlage. Diese hat naturgemäß eine doppelte Seite. Die Erlösungsbedürftigkeit wird nicht nur im Allgemeinen nachgewiesen aus den religiös-sittlichen Zuständen der Menschheit, sondern auch mit besonderer Beziehung auf die alttestamentliche Heilsordnung und die judaistische Auffassung vom Gesetze. Diesen letzten Abschnitt könnte man die specielle Apologie des Christenthums dem Judenthum gegenüber nennen [1]. An die Lehre von dem Werke und der Person des Weltheilandes schließt sich die Lehre von der Zuwendung des Heiles an die Menschheit. Es wird gezeigt, unter welchen Bedingungen der Einzelne Antheil gewinnt an den Gnaden Jesu Christi, und welches die Wirkungen derselben sind; sodann wird die Natur und das Leben des auf dem Grunde des Erlösungswerkes Christi sich erbauenden Gottesreiches, der Kirche, beschrieben. Daran reihen sich endlich die prophetischen Hinweise auf die Vollendung des Werkes Christi am Ende der Zeiten.

1. Wenn wir uns den geschichtlichen Moment vergegenwärtigen, in welchem der Völkerapostel seinen geistigen Eroberungszug unter den Nationen begann, so müßte es uns auffallen, wenn seine Lehre nicht eine apologetische oder polemische Richtung genommen hätte. Es galt, Heiden und Juden von der Unzulänglichkeit ihrer bisherigen Religionsordnungen zu überzeugen, die Nothwendigkeit des im Evangelium Jesu Christi angebotenen Heiles darzuthun. Um so dringender war diese Aufgabe Angesichts der schroffen Gegensätze geboten, welche der Idee einer universalen Religion und Religionsgemeinschaft, wie Paulus sie predigte, in der damaligen Welt entgegentraten. Vor Allem kommt

[1] Oder auch eine Art demonstratio catholica im Sinne der alten Schulen, während der erste Abschnitt die demonstratio christiana repräsentirt.

hier in Betracht der tiefgewurzelte, nationale und religiöſe Particularismus des Judenthums, der hinwieder auch auf heidniſchem Gebiete, bei der innigen Verſchmelzung des national-ſtaatlichen und des religiöſen Lebens, entſprechende Gegenbilder beſaß [1]; ſodann der im Heidenthum waltende Naturalismus, die gänzliche Abkehr von der natürlichen göttlichen Offenbarung und Wahrheit und der darauf ruhenden ſittlichen Ordnung. Hier war nothwendig das Verſtändniß und die Empfänglichkeit für die übernatürliche Wahrheit und ſittliche Ordnung des Chriſtenthums bis auf das allergeringſte Maß herabgeſunken. Dasſelbe gilt von der bei den Juden damals vorherrſchenden, im Phariſäismus gipfelnden, religiös-ſittlichen Richtung. Die Anſicht, durch den ſogenannten äußerlichen Geſetzesdienſt ſich ſelbſt die Gerechtigkeit vor Gott ſchaffen zu können, würden wir heute ebenfalls als einen antichriſtlichen Naturalismus bezeichnen, dem für eine übernatürliche Gnadenwirkung das Verſtändniß und Bedürfniß mangelte, und welcher ſich darum ungläubig gegen das Heil in Chriſto verſchloß. Dieſe Gegenſätze haben es ohne Zweifel veranlaßt, daß der Apoſtel Paulus die im Chriſtenthum allen Menſchen dargebotene Heilsgnade mit dem Ausdrucke δικαιοσύνη θεοῦ, Gottes-Gerechtigkeit, benennt. Es ſoll damit der übernatürliche Charakter dieſes Heils- und Erlöſungsmittels im Gegenſatze zu jeder ver-

---

[1] Wenn der römiſche Staat in dieſer Beziehung eine Ausnahme zu machen ſchien; wenn alle Culte in Rom eine Stätte fanden: ſo konnte doch bekanntlich dieſe Duldſamkeit dem Chriſtenthum nicht zu Gute kommen. Vielmehr trafen hier die ſchroffſten Gegenſätze zuſammen: das Chriſtenthum mit ſeiner univerſalen Ausſchließlichkeit, der römiſche Staat mit ſeiner indifferentiſtiſchen Alleduldſamkeit. „Verachtung der Götter betrachtete die römiſche Politik als einen Angriff auf ihre eigenen Grundlagen. Rom rühmte ſich, ſeiner Gründung nach eine heilige Stadt zu ſein, von Anfang an geheiligt durch göttliche Wahrzeichen und von ſeinem Urheber dem Kriegsgotte geweiht. Faſt glaubte man, Jupiter ſei mehr auf dem Capitol als im Himmel gegenwärtig. Rom glaubte, ſeine Siege ſeinen Göttern zu verdanken. Daher hatte es die Nationen mit ihren Göttern unterjocht; man dachte nämlich damals, die römiſchen Götter müßten ebenſo wohl die Beherrſcher der übrigen Götter ſein, wie die Römer die Herren der übrigen Menſchheit waren. Seit der Unterwerfung Judäa's hatte Rom den Gott der Juden zu den beſiegten Göttern gezählt: ihn zur Herrſchaft erheben wollen, hieß die Grundlagen des Reiches erſchüttern, hieß die Siege und die Macht des römiſchen Volkes haſſen. So wurden die Chriſten als Feinde der Götter zugleich als Feinde des Staates betrachtet. Die Kaiſer waren mehr auf ihre Ausrottung bedacht, als auf die der Parther, Markomannen und Dacier.“ Boſſuet, Discours sur l'histoire universelle. II. Partie. chap. XXVI. Vgl. Dieringer, Syſtem der göttlichen Thaten des Chriſtenthums. 2. Aufl. S. 115. Anm. 1.

meintlichen Selbſtgenügſamkeit oder Selbſthülfe des Menſchen (ἰδία δικαιοσύνη; δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου) klar und beſtimmt hervorgehoben werden. Im Römerbriefe findet ſich dieſe apologetiſch-polemiſche Grundlage der pauliniſchen Theologie am eingehendſten entwickelt; der Brief an die Galater bekämpft eine judaiſirende Abſchwächung der übernatürlichen abſoluten Heilsordnung Chriſti; einen ähnlichen Zweck verfolgt der Brief an die Hebräer.

2. Es iſt jedoch zu bemerken, daß eine getrennte Darſtellung der apologetiſchen und der poſitiv-didaktiſchen Lehrſätze des Apoſtels nicht zweckmäßig ſein würde. In den ebengenannten Briefen ſind dieſe beiden Reihen von Sätzen in größter Mannigfaltigkeit in einander verſchlungen. So iſt z. B. in den Briefen an die Römer und Galater mit der Bekämpfung des Judaismus die Lehre von der wahren Bedeutung des Geſetzes und ſeiner Beziehung zu Chriſtus auf's engſte verknüpft; im Hebräerbriefe ſtützt ſich die Polemik des Apoſtels gegen das Judenthum auf den weſentlichen Inhalt der chriſtlichen Offenbarung. Wir werden daher auch die Objectivität unſerer Darſtellung beſſer wahren, indem wir uns einer durchgreifenden Sonderung der beiden genannten Arten von Lehrſätzen enthalten.

Eine erſchöpfende Eintheilung der pauliniſchen Lehre würde in den beiden Abſchnitten: A. Von der Erlöſungsbedürftigkeit aller Menſchen; B. Von der Erlöſung und vom Erlöſer, gegeben ſein. Da aber die Lehre von der Aneignung der Erlöſungsgnaden und von der zu dieſem Zwecke fortdauernden Wirkſamkeit des Erlöſers, endlich von der Vollendung des göttlichen Welt- und Heilsplanes eine ſo hervorragende Stelle in den Briefen des Apoſtels einnimmt, ſo ſcheint es zweckmäßiger, den ebengenannten zweiten Hauptabſchnitt auf die Lehre von dem geſchichtlichen Erlöſungswerk Chriſti und von der Perſon des Erlöſers zu beſchränken, und demſelben in zwei coordinirten Abſchnitten die Lehre C. Von der Zuwendung der Erlöſungsgnaden an die Menſchheit und D. Von der Vollendung der Dinge beizufügen [1].

Mag auch das ſtrenge Recht künſtlicher Syſtematik durch dieſe Faſſung in etwa verkürzt werden, ſo glauben wir doch, daß dieſelbe dem objectiven Thatbeſtande vollkommen entſpricht und den eigenthümlichen Charakter der pauliniſchen Lehrweiſe getreu abſpiegelt. Die Grundidee,

[1] Vgl. Lutterbeck a. a. O. II. Bd. S. 194 f.

welche Paulus nach allen Seiten hin erklären und geltend machen will, ist „das universale göttliche Heilswerk in Christo" (Röm. 1, 16; Eph. 1, 10; Kol. 1, 19. 20). Dieses wird an sich, in seiner Beziehung zur Menschheit, nach seiner ewigen in Gottes Rathschluß verborgenen Seite, nach seiner zeitlichen Entwicklung und endlichen Vollendung beschrieben. So ist die pauliniſche Lehre ein den Eingebungen des göttlichen Geistes entstammter dogmatischer Commentar zu den evangeliſchen Berichten über das Wirken, die Lehren und Verheißungen des Weltheilandes.

Schließlich müssen wir noch hervorheben, daß manche wichtige dogmatiſche Lehren, welche in dem oben angegebenen Syſteme keine Stelle zu finden ſcheinen, dennoch je in dem Zuſammenhange, in welchem der Apoſtel dieſelben erörtert, zur Sprache kommen werden [1].

---

[1] So z. B. die Lehre von der Trinität, von den Beſtandtheilen der menſchlichen Natur, von der Vorbildlichkeit des Alten Teſtamentes u. ſ. w.

Erſter Haupttheil.

Die Erlöſungsbedürftigkeit aller Menſchen.

Erſtes Kapitel.

Die Lehre von der Sünde.

Erſter Abſchnitt.

Die Thatſache der allgemeinen Sündhaftigkeit.

§. 1.

Geſchichtlicher Nachweis.

„Das Evangelium iſt eine Gotteskraft zum Heile für Jeden, der glaubt, den Juden zuvörderſt und auch den Heiden" (Röm. 1, 16). In dieſem erſten Hauptſatze ſeines Briefes an die Römer — ſeiner Lehre überhaupt, dürfen wir beifügen — wollte der Apoſtel die Heilsbedürftigkeit aller Menſchen mit ausgeſprochen haben. Darum eben „ſchämt er ſich des Evangeliums Chriſti vor keinem Volke", nicht bloß weil es ſich in allen Gläubigen als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" [1] thatſächlich bewährt, ſondern auch weil alle Menſchen, Juden und Heiden, desſelben zu ihrem Heile bedürfen. Den Beweis für dieſe apologetiſche Vorausſetzung ſeiner Predigt vom gekreuzigten Weltheilande unternimmt der Apoſtel ſofort im erſten Abſchnitte des Römerbriefes (1, 18 — 3, 23). Als Reſultat einer geſchichtlichen Betrachtung des religiös-ſittlichen Lebens der Menſchheit ergibt ſich der Satz: „Alle

---

[1] 1 Kor. 1, 18: „Das Wort vom Kreuze iſt zwar Thorheit denen, die verloren gehen; uns aber, die wir ſelig werden, iſt es eine Kraft Gottes"; V. 23. 24: „wir (hingegen) predigen Chriſtum den Gekreuzigten, der den Juden zwar ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit iſt; den Berufenen aber aus den Juden ſowohl als den Heiden (predigen wir) Chriſtum, Gottes Kraft und Gottes Weisheit."

Menſchen haben geſündigt und ermangeln des Ruhmes (der ſchuldigen Gerechtigkeit) vor Gott" (Röm. 3, 23). — Die Allgemeinheit der Sünde iſt eine geſchichtliche Erfahrungsthatſache.

1. Die Heiden ſind mit ihrem dermaligen religiös-ſittlichen Leben ein Gegenſtand des göttlichen Zornes, deſſen Strafgerichte unfehlbar ihnen bevorſtehen [1]. Sie haben ſich von der natürlichen Offenbarung Gottes (in der Schöpfung) und von dem Naturgeſetze freiwillig mit ihrer Erkenntniß und mit ihrem ſittlichen Leben abgewandt, und ſind in Folge deſſen in Abgötterei und tiefſte Laſterhaftigkeit verſunken (Röm. 1, 18—32; 2, 14—16; 1 Kor. 1, 21; Eph. 4, 17—19) [2]. Die hiſtoriſch-pſychologiſche Beſchreibung der Entwicklung des Polytheismus Röm. 1, 21 ff. wird an einem ſpätern Orte von uns in Betracht zu ziehen ſein.

---

[1] Röm. 1, 18: „Denn es offenbart ſich (ἀποκαλύπτεται) Zorn Gottes vom Himmel her über jegliche Gottloſigkeit und Ungerechtigkeit der Menſchen, welche die Wahrheit Gottes durch Ungerechtigkeit niederhalten u. ſ. w." Zu ἀποκαλύπτεται darf nicht ἐν αὐτῷ scil. εὐαγγελίῳ ergänzt werden. Daß nämlich Gottes vergeltende Gerechtigkeit erſt durch das Evangelium geoffenbart werde, will der Apoſtel durchaus nicht ſagen; im Gegentheil, auch den Heiden hätte dieſelbe bekannt ſein können, und nur durch ihre eigene Schuld haben ſie dieſe Erkenntniß unterdrückt und des Einfluſſes auf ihr ſittliches Leben beraubt (V. 32). Es iſt daher ἀποκαλύπτεται mit ἀπ' οὐρανοῦ enge zu verbinden, und die Worte enthalten eine ganz allgemeine, bildlich anſchauliche Beſchreibung der Strafgerechtigkeit Gottes, welche die von Ihm abgewandte Menſchheit herausfordert. Dabei ſcheint dem Geiſte des Apoſtels beſonders der Act der göttlichen Strafgerechtigkeit vorgeſchwebt zu haben, welcher ſich im Weltgerichte vollziehen wird. Man vergl. den ganz ähnlichen Gedankengang in der Rede des Apoſtels vor dem Areopag zu Athen (Apg. 17, 22—31; beſ. V. 30 und 31), ferner Röm. 2, 5, wo der Tag des Weltgerichtes „der Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Richtens Gottes" (ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ) genannt wird. Vgl. 1 Kor. 3, 13; Eph. 5, 6; 2 Theſſ. 1, 7 ff.

[2] Eph. 4, 17—19: „Ich ſage denn und rufe euch zu im Herrn: Wandelt nunmehr nicht wie auch die Heiden wandeln, in Verkehrtheit ihres Sinnes, deren Verſtand verfinſtert iſt, die entfremdet ſind dem Leben in Gott durch die Unwiſſenheit, die in ihnen iſt, durch die Verſtockung ihres Herzens; welche hoffnungslos (oder gefühllos, ἀπηλγηκότες, Lachm. Tiſchend.) ſich ergeben haben den Wollüſten, zu treiben jegliche Unzucht mit Gierigkeit." Vgl. 2, 12. 1 Theſſ. 4, 5; Gal. 4, 8; Tit. 3, 3 ff. Für die Apologetik iſt es nicht ohne Intereſſe, mit der apoſtoliſchen Lehre die Schilderung der heidniſchen Sittenloſigkeit zu vergleichen, welche Seneca faſt gleichzeitig entworfen hat. *De ira* l. II. c. 8: „Quid singula persequor? cum videris forum multitudine refertum et septa concursu omnis frequentiae plena et illum circum, in quo maximam sui partem populus ostendit: hoc scito, istic tantumdem esse vitiorum quantum hominum. . . Ferarum iste con-

2. Wenngleich die Juden in der besondern göttlichen Offenbarung und in den Bundesanstalten eine große Bevorzugung vor den Heiden und eine reiche Quelle geistiger Gnaden besaßen [1], so befinden sie sich doch dem gerechten Gott gegenüber ganz in derselben Lage wie die Heiden [2]. Sie sind nämlich, wie dieß auch schon die heil. Schriften des Alten Bundes selbst ausgesprochen haben, denselben Sünden und Lastern verfallen, die sie an den Heiden verdammen, bloß Hörer des Gesetzes, das sie nicht erfüllen (Röm. 2, 21—24; 3, 10—19). Gott aber muß vermöge seiner Gerechtigkeit alle unbußfertigen Sünder verdammen (2, 1—11); und er übt sein Gericht an allen Menschen, ohne Ansehen der Person, je nach dem Maßstabe des von ihnen erkannten Sittengesetzes (V. 12—16); der bloß äußerliche Besitz des mosaischen Gesetzes und der Beschneidung ohne die entsprechende sittliche Verfassung kann im Gerichte keinen Vorzug begründen (2, 25—29); darum ist es Thorheit, wenn der Jude um dessentwillen dem Heiden gegenüber sich stolz überhebt (V. 17—25). — Es ergibt sich demnach das Resultat: „Alle Menschen sind in Sünde verstrickt, der Sünde dienstbar" [3], und darum „der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen" [4].

---

ventus est, nisi quod illae inter se placidae sunt, morsuque similium abstinent, hi mutua laceratione satiantur. Hoc autem uno ab animalibus mutis differunt, quod illa mansuescunt alentibus, horum rabies ipsos a quibus est nutrita, depascitur. (c. 9.) . . Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt . . major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est libido se impingit, nec furtiva jam scelera sunt: praeter oculos sunt, adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique velut signo dato ad fas nefasque miscendum coorti sunt. . . Si tantum irasci vis sapientem, quantum scelerum indignitas exigit, non irascendum illi, sed insaniendum est." Cf. Ep. 95. 59; *Justin.* Apol. I. 27.

[1] Röm. 3, 1. 2: „Was hat nun der Jude voraus? Oder was nützt die Beschneidung? Viel, auf jede Weise! Zuvörderst nämlich, daß ihnen die Aussprüche Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) anvertraut sind." Vgl. 9, 4. 5. Eph. 2, 11—13.

[2] Röm. 3, 9: „Wie nun? haben wir einen Vorzug vor ihnen? Durchaus nicht. Denn wir haben vorher dargethan, daß Juden und Heiden, Alle, unter der Sünde sind" (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι).

[3] Röm. 3, 9.

[4] Ebendas. 3, 19. ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ

§. 2.

Pſychologiſcher Nachweis. Der Hang zur Sünde. Die Begriffe σάρξ, πνεῦμα, νοῦς, ψυχή.

Die allgemeine Sündhaftigkeit der Menſchen (das ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι) iſt nicht bloß eine durch eigene perſönliche Sünden bewirkte und in ihnen ſich offenbarende (§. 1), — es liegt der eben beſchriebenen äußern Herrſchaft der Sünde eine ebenſo allgemeine, in der menſchlichen Natur verborgene, innere Urſache zu Grunde. Nicht allein und nicht erſt durch freie Acte ſeines Willens begibt ſich der Menſch unter den Dienſt der Sünde, ſondern er iſt ſchon von Natur, kraft einer ihm innewohnenden Neigung, einem Sklaven gleich „verkauft unter die Herrſchaft derſelben." Dieſes prägnanten Ausdruckes bedient ſich der Apoſtel zur Bezeichnung der dem Menſchen anhaftenden Neigung zur Sünde und der Macht der Begierlichkeit Röm. 7, 14 [1], und begründet denſelben ſofort pſychologiſch, durch Thatſachen des allgemein menſchlichen Selbſtbewußtſeins (V. 14—25; vgl. 6, 12—17; Eph. 2, 3) [2].

1. Der (unerlöste) Menſch muß es ſich geſtehen, daß ſeine Natur einer ſittlichen Zerrüttung anheimgefallen ſei. Das Verhältniß ſeiner natürlichen Kräfte zu einander, wie es factiſch beſteht, iſt für ihn die Quelle eines ſittlichen Lebens, welches der Idee des Menſchen nicht zu entſprechen ſcheint, welches ihn ſich ſelbſt zum Räthſel macht [3]. Zwar beſitzt er von Natur — das bezeugt ihm ſein Bewußtſein — die Fähig-

---

[1] Ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.

[2] Wir gehen von der Vorausſetzung aus, daß in dem ganzen Abſchnitte Röm. 7, 7—24 der Apoſtel in ſeiner Perſon metonymiſch den ſittlichen Zuſtand des unerlösten Menſchen, der ohne die Gnade der Wiedergeburt, mit der ungebrochenen Herrſchaft der Sünde im Herzen, dem Geſetze Gottes gegenüberſteht, ſchildern will. Dieſer Auffaſſung huldigen die Väter der größten Mehrzahl nach (vgl. Reithmayr a. a. O. S. 368 ff. *Tolet.* Commentar. in h. l. Tractat. quomodo intelligenda sint verba ad Rom. 7, 18); ſie iſt ſowohl durch den Inhalt des Abſchnittes an ſich, wie auch durch den Zuſammenhang geboten. Während die altproteſtantiſche Theologie die entgegengeſetzte Anſicht vertrat, daß nämlich der Zuſtand des wiedergeborenen Menſchen in dem beſagten Abſchnitte geſchildert werde, hat die neuere Wiſſenſchaft dieſelbe durchgängig als unhaltbar aufgegeben. Vgl. die Commentare von de Wette, Tholuck u. A.; Schmid a. a. O. II. Bd. S. 265; Meßner a. a. O. S. 208 und die neueſte Bearbeitung des Gegenſtandes von Achelis „Ueber das Subject in Röm. 7." in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1863. S. 670—704.

[3] Röm. 7, 15: Ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω.

keit und Neigung, das Gute zu erkennen und zu wollen (V. 15. 18. 22); jedoch, neben der naturgemäßen Richtung dieſer ſeiner ſittlichen Kräfte auf das Gute wohnt ihm von Natur auch ein noch ſtärkerer Hang zum Böſen inne. Beides wird dem Menſchen am klarſten zum Bewußtſein gebracht, wenn das poſitive göttliche Geſetz mit ſeinen Forderungen an ihn herantritt. Dann offenbart ſich ihm der in ſeiner Natur verborgene ſittliche Zwieſpalt, — Erkennen und Wollen des Guten einerſeits, ſündhaftes Begehren andererſeits (V. 7. 19—23); ferner gewahrt er die Uebermacht des ſündhaften Hanges über das natürlich gute Wollen (V. 11. 18. 23); er iſt ſich ſelbſt in Bezug auf ſeine ſittliche Verfaſſung ein Räthſel (V. 15); er möchte das Geſetz erfüllen und doch bringt er es nicht dazu; die ihm innewohnende Sünde iſt das vorherrſchende Princip ſeines ſittlichen Lebens (V. 19. 20). Ob der Erkenntniß dieſes ſittlichen Elendes und dieſer Hülfloſigkeit (*ταλαιπωρία* V. 24) ſehnt ſich der denkende Menſch nach Erlöſung und göttlicher Hülfe [1].

2. Es iſt hier der geeignetſte Ort, die dem Apoſtel geläufigen Ausdrücke zur Bezeichnung der religiös-ſittlichen Kräfte des Menſchen und ihrer Gegenſätze näher zu erklären. Es wird durch dieſe Erörterung zugleich die Lehre von dem Sündenhange vervollſtändigt und ein Theil der pauliniſchen Anthropologie in's Licht geſtellt werden.

a) Das natürliche Erkenntniß- und Willens-Vermögen des Menſchen, das als ſolches ein religiös-ſittliches, d. h. ſeinem Weſen und der Anlage nach auf die Ergreifung des Guten gerichtet und auch in dem gefallenen, noch unerlösten Menſchen nicht ausgetilgt iſt, bezeichnet Paulus mit dem Ausdrucke *νοῦς*, mens [2]. Die Bethäti-

---

[1] Wir werden noch einmal auf dieſen Abſchnitt des Römerbriefes uns beziehen müſſen, und werden dann auch auf die Erklärung der einzelnen Sätze desſelben eingehen.

[2] Röm. 7, 25: *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.* In dieſem Schlußſatze faßt der Apoſtel noch einmal die ganze Gedankenreihe von V. 14—23 zuſammen, beſchreibt in möglichſter Kürze den ſittlichen Zwieſpalt in der Natur des gefallenen Menſchen. „Ich ſelbſt alſo (*αὐτὸς ἐγώ*, d. i. der Menſch für ſich betrachtet; es iſt dieß die kürzeſte Bezeichnung des ſich ſelbſt überlaſſenen, unerlöſten Menſchen, im Gegenſatze zu dem *ἐν χριστῷ*, im Beſitze der Erlöſungsgnade befindlichen 8, 1 ff.) diene mit dem *νοῦς* dem Geſetze Gottes, d. h. nach dem Vorhergehenden, ich fühle mich mit meiner Vernunft und der beſſern, naturgemäßen Neigung meines Willens an dasſelbe gebunden, hingegen mit der *σάρξ* an das Geſetz der Sünde."

gung dieſer natürlichen ſittlichen Kräfte im Menſchen durch das Erkennen Gottes (Röm. 1, 20) ſowie des Guten und Böſen, durch das innere Zuſtimmen zu den Forderungen des göttlichen Geſetzes, durch das Bewußtſein des Gebundenſeins an dasſelbe (δουλεύω V. 25), wird „Geſetz des Geiſtes", νόμος τοῦ νοός, genannt [1], oder auch „der innere Menſch", ὁ ἔσω ἄνθρωπος [2], im Gegenſatz zu dem äußern ſittlichen Leben, oder genauer, im Gegenſatz zu demſelben ſittlichen Subjecte, wie es ſich darſtellt in ſeinem (von den Forderungen der σάρξ beſtimmten) der Sünde zugewandten ſittlichen Leben.

b) Das dem νοῦς entgegengeſetzte ſittliche Princip, welches in dem natürlichen Menſchen ſich findet, heißt „die in ihm wohnende Sünde", ἡ οἰκοῦσα ἐν αὐτῷ ἁμαρτία (V. 17. 20. vgl. m. V. 7—9); ſie iſt die nächſte Quelle oder Urſache der einzelnen ſündhaften Begierden, welche insbeſondere dem poſitiven Geſetze gegenüber hervortreten (V. 5. 8. 11). Als Sitz dieſer ἁμαρτία wird öfter „das Fleiſch", ἡ σάρξ, bezeichnet (V. 18. vgl. m. V. 25; 8, 3); ſie offenbart ſich nämlich als ein „in den Gliedern oder im Fleiſche waltendes Geſetz" (Neigung, Tendenz), welches mit Uebermacht zur Sünde reizt und darum auch gradezu „Geſetz der Sünde" genannt wird (V. 23. 25. vgl. m. V. 5; 8, 2. 3) [3]. Hienach hätte man alſo an den genannten Stellen unter σάρξ, als Gegenſatz von νοῦς, die Sinnlichkeit des Menſchen zu verſtehen, oder die niedern Seelenkräfte in ihrer Verbindung oder mit ihrer naturgemäßen Beziehung zu den leiblichen Organen (μέλη), an welche ihre Bethätigung gebunden iſt [4].

---

[1] V. 23: *Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νομῷ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.*

[2] V. 22: *Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Der Ausdruck *νόμος τοῦ νοός* (V. 23) bedeutet nicht „das in meinem Geiſte von Natur ſich geltend machende, von ihm erkannte Geſetz, scil. das Gewiſſen oder das Naturgeſetz"; derſelbe iſt vielmehr, wie ſchon der Gegenſatz im zweiten Versgliede *νόμος τῆς ἁμαρτίας* andeutet, allgemeiner und abſtract zu faſſen, in der im Texte angegebenen Weiſe. Das Gewiſſen iſt nur eine einzelne Aeußerung oder Bethätigung jenes *νόμος τοῦ νοός*; das Naturgeſetz iſt wenigſtens formell von demſelben verſchieden; es hat jenes Geiſtesgeſetz zur Vorausſetzung. Wäre die ſittliche Anlage im Menſchen gänzlich zerſtört, ſo gäbe es kein Naturgeſetz. Endlich iſt nach der ganzen Darſtellung des Apoſtels jenes „Geiſtesgeſetz" nicht ein bloßes Erkennen des Guten, es iſt auch eine, wenn gleich durchweg ohnmächtige Richtung auf dasſelbe, es iſt alſo, im Unterſchiede vom Naturgeſetze, theoretiſch und practiſch zugleich.

[3] Vgl. oben S. 34, Anm. 2.

[4] „Carnem enim hic accipit simul cum viribus sensitivis. Sic enim caro

Von dieſer Sinnlichkeit (σάρξ) lehrt der Apoſtel, daß ſie einer poſitiven Richtung auf das Gute ermangele, und dadurch ſchon ein Hinderniß für die Entwickelung des ſittlichen Lebens ſei [1]. Das letztere iſt ſie noch weit mehr durch den entſchiedenen und übermächtigen Hang zum Böſen, welcher ihr innewohnt — die unordentliche Begierlichkeit (V. 23; vgl. m. V. 5; 8, 7) [2]. Es iſt klar, daß der Apoſtel nicht das Fleiſch, die Leiblichkeit des Menſchen an ſich als etwas Böſes oder Sündhaftes betrachtet habe. Das Fleiſch iſt nicht Sünde; es wohnt die Sünde in ihm, als etwas von demſelben wohl zu Unterſcheidendes, als ein Geſetz, d. i. eine Neigung zur Sünde; der Menſch, d. i. das ſittliche Subject, dient mit dem Fleiſche oder dem Fleiſche nach dem Geſetz, der Sünde u. ſ. w. (vgl. auch Kol. 2, 16. 20—23; 1 Tim. 4, 1—6).

c) Ueber das Verhältniß der unordentlichen Begierlichkeit oder des Sündenhanges zum ſittlichen Willen des unerlösten Menſchen ſpricht ſich der Apoſtel gleichfalls in dem mehrgenannten Abſchnitte aus. Es heißt V. 15: „Was ich thue, verſtehe ich nicht"; d. h. ich begreife mich ſelbſt nicht in meinem ſittlichen Thun, möge es nun in Unterlaſſung des Gu-

---

distinguitur contra spiritum, et ei repugnat, in quantum appetitus sensitivus tendit in contrarium ejus quod ratio appetit." *Thom. Aq.* Comment. in Rom. 7, 18.

[1] Röm. 7, 18: „Denn ich weiß, daß in mir, das iſt in meinem Fleiſche, Gutes nicht wohnt. Denn das Wollen liegt mir zwar nahe, das Vollbringen des Guten aber finde ich nicht." Weil in der σάρξ keine Richtung auf das Gute, keine poſitive, lebendige Beziehung zu demſelben ſich findet, ſo kann ſie nicht als ein die Sittlichkeit fördernder Factor der menſchlichen Natur in Rechnung gebracht werden; vielmehr iſt das gerade Gegentheil von ihr auszuſagen. (V. 23.)

[2] In die Sprache der Dogmatik überſetzt, würden dieſe beiden Sätze dahin lauten, es entbehre der gefallene Menſch der urſprünglichen Integritas naturae im ſittlichen Sinne, und er ſei behaftet mit dem vulnus concupiscentiae inordinatae. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. I. 2. Qu. 85. — In Kraft des urſprünglichen donum integritatis konnten auch die ſinnlichen Kräfte und Triebe des urſtändlichen Menſchen als poſitiv ſittliche, der ganze Menſch durfte als ein ſittliches Weſen im vollen Sinne des Wortes bezeichnet werden („omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut *rationis imperio nunquam non parerent.*" Catech. rom. P. I. Cap. II. Qu. 19.). Der Verluſt dieſer ſittlichen Integrität offenbarte ſich naturgemäß dem Menſchen am klarſten und zugleich in der ſchmerzlichſten und verderblichſten Weiſe in dem niedern Theile ſeiner Natur, der Sinnlichkeit und dem ſinnlichen Begehrungsvermögen. Aus dieſem Grunde hat auch wohl der Apoſtel Paulus das Fleiſch (σάρξ) in dem im Texte beſprochenen Abſchnitte des Römerbriefes (K. 7.) als das hervorſtechendſte Moment in dem ſittlichen Zuſtand des unerlösten Menſchen hervorgehoben; auf demſelben Grunde mag es beruhen, daß er auch ſonſt, wie wir ſpäter ſehen werden, die Benennung jenes Zuſtandes überhaupt von der σάρξ entlehnt.

ten oder Setzen des Böſen beſtehen. Den Grund hiefür gibt das zweite Versglied an: „Denn nicht, was ich will (ὃ θέλω), thue ich, ſondern was ich haſſe, das vollbringe ich"; mit andern Worten, es iſt ein Zwieſpalt vorhanden zwiſchen dem beſſern Erkennen und Wollen und dem ſündhaften Begehren und Thun in einem und demſelben ſittlichen Subjecte. Aus dieſer Thatſache zieht Paulus V. 16 und 17 ſogleich zwei Schlüſſe, auf die es ihm hier zumeiſt ankommt. Er will zeigen, daß das poſitive göttliche Geſetz gut und heilig ſei (V. 12. 14), wenngleich die Sündenſchuld der Menſchheit in Folge desſelben gemehrt worden (V. 5—13). Die ſittliche Güte des Geſetzes — ſo lautet der erſte Schluß — wird alſo beſtätigt durch das eigene ſittliche Bewußtſein des Menſchen, durch die auch bei der äußern Uebertretung des Geſetzes in ihm ſich regende, mit dem verbietenden Geſetze übereinſtimmende Richtung oder Tendenz ſeines Willens [1]. Der zweite Schluß [2] ſoll die zweite Hälfte der V. 14 ausgeſprochenen Theſe erläutern: „ich bin fleiſchlich, verkauft unter die Sünde." Es iſt alſo eine Thatſache meines Bewußtſeins, ſo ſchließt der Apoſtel, daß die Uebertretungen des Geſetzes nicht mein Werk ſind, ſondern das Werk der in mir wohnenden Sünde, unter deren Botmäßigkeit ich verkauft, wodurch ich fleiſchlich bin. Noch beſtimmter wird dieſer Satz V. 20 ausgeſprochen: „Wenn ich aber das, was ich nicht will (ὃ οὐ θέλω ἐγὼ), thue, ſo wirke nicht ich es, ſondern die in mir wohnende Sünde." Will Paulus hier das Paradoxon ausſprechen, daß die ſittlichen Thaten des Menſchen nicht ſeinem Willen angehören? Oder will er lehren, der ſittliche Wille ſtehe unter einer abſoluten Zwangsherrſchaft der böſen Begierlichkeit, ſo daß, weil von keiner Freiheit, auch von keiner ſittlichen Verantwortlichkeit des Menſchen die Rede ſein könnte? Keines von beiden.

α) In Betreff des erſten Punktes beachte man wohl, daß der Apoſtel in den angeführten Sätzen, ſeinem Zwecke entſprechend, nur den pſychologiſchen Entwicklungsgang der actuellen Sünde und damit den ſittlichen Zwieſpalt in der Menſchennatur ſelbſt beſchreiben will. Er will nicht läugnen, daß jede Sünde, wie überhaupt jede ſittliche That als ſolche, dem Willen eigne, und nur ihm eignen könne; er behauptet nur: das Ich (das ſittliche Subject), oder genauer Vernunft und Wille

---

[1] V. 16: „Wenn ich aber was ich nicht will thue, ſo ſtimme ich dem Geſetze bei, daß es gut ſei (σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός)."

[2] V. 17: „Nun aber wirke nicht ich es, ſondern die in mir wohnende Sünde."

des Menſchen ſind nicht an ſich das Princip, woraus die Sünde naturgemäß und alſo mit Nothwendigkeit entſpringt; dieſes Princip iſt vielmehr die im Fleiſche wohnende ἁμαρτία, die unordentliche Begierlichkeit [1]. Das ſchließt nun nicht aus, daß ſich der vernünftige Wille des Menſchen von dieſem Princip bewältigen laſſe, die ſündhaften Forderungen der σάρξ zu den ſeinigen mache, und ſo die formelle Sünde ſetze [2]. Dieſen Gedanken des Apoſtels erläutert Thomas v. Aquin [3] ungefähr in folgender Weiſe: Allerdings kommt es nicht zur formellen Sünde ohne die Mitwirkung des Willens; der Wille allein iſt es, der ſie ſetzen kann, und unter dieſem Geſichtspunkte hätte der Apoſtel auch ſagen können: nicht die Begierlichkeit des Fleiſches, ſondern der Wille, das Ich, wirke

---

[1] Vgl. Conc. Trident. Sess V. n. 5.

[2] Die auf ſolche Weiſe ſtattfindende freiwillige Verkehrung der ſittlichen Anlage des Menſchen bezeichnet Paulus mit den Ausdrücken ἀδόκιμος νοῦς, Röm. 1, 28; ἀσύνετος καρδία, ebendaſ. V. 21; ματαιότης τοῦ νοός, Entleerung des νοῦς durch Wegwendung von dem höchſten Objecte des Erkennens und Wollens, Eph. 4, 17 ff. vgl. m. Röm. 1, 21. 22; 1 Tim. 6, 5: διεφθαρμένοι τὸν νοῦν; 2 Tim. 3, 8: οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. — Aehnlich Tit. 1, 15: μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις. — Der Gegenſatz, die auf Gottes Gnade beruhende Wiederherſtellung der ſittlichen Ordnung im Menſchen heißt ἀνακαινώσις τοῦ νοός εἰς τὸ δοκιμάζειν (d. i. theoretiſch und practiſch werthſchätzen; vgl. Phil. 1, 10. Hebr. 3, 9), τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Röm. 12, 2; vgl. m. Eph. 4, 23.

[3] *Thom. Aq.* Comment. in ep. ad Rom. c. 7, 15 seqq.: „Hoc quod dicit, *ago*, est accipiendum secundum actionem completam, quae exterius opere exercetur per rationis consensum. Quod autem dicit, *volo*, est intelligendum non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva, sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut et in universali habent rectum judicium de bono; tamen per habitum vel passionem perversam pervertitur hoc judicium, et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligit agendum et agere vellet... Per hoc quod dicit, *odi*, intelligitur quoddam odium imperfectum, secundum quod omnis homo naturaliter odit malum... Manifestum est enim quod inclinatio hominis secundum rationem ad volendum bonum et fugiendum malum est (secundum naturam vel gratiam, et utraque est bona)... Actio maxime attribuitur *principali agenti*, quod *secundum proprietatem suam* movet; non autem agenti, quod movet vel agit secundum proprietatem alterius, a quo movetur. Manifestum est autem, quod ratio hominis, secundum illud quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum, sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo ratio inclinatur ad malum.“

die Uebertretungen des Geſetzes. Betrachten wir aber das Erkennen und Wollen des Menſchen an ſich, d. h. ſeine natürliche und weſentliche Beſchaffenheit und Thätigkeit, ſo ergibt ſich, daß die Vernunft das Wahre und Gute als ſolches erkennt; und dieſer Erkenntniß entſpricht eine natürliche Richtung und Neigung des Willens zum Guten hin und gegen das Böſe (vgl. V. 15. 16. 19. 22). Würde nun das Erkennen und Wollen des Menſchen ſich ſelbſt, ſeiner natürlichen ſittlichen Richtung und Güte getreu bleiben; oder entwickelte ſich jene ſittlich gute Neigung des Willens (velle, velleitas) überall auch bis zur Selbſtentſcheidung[1] (determinatio voluntatis), ſo würde es nie zur Sünde kommen. Indem das Ich die Sünde will, fällt es von ſeinem eigenſten, urſprünglichen und naturgemäßen Erkennen und Wollen ab; ſie iſt nicht nothwendig mit dieſem gegeben. Da nun die unordentliche Begierlichkeit (die σάρξ oder ἁμαρτία ἡ ἐν τῇ σαρκί) es iſt, welche dieſen Abfall herbeiführt, und da er ihrer Natur entſpricht, ſo wird mit Recht geſagt, daß ſie die Sünde wirke; ihr gibt ſich der Wille im Acte der Sünde gefangen als gefügiges Werkzeug (vgl. V. 23)[2].

β) Wie verhält ſich nun aber dieſe Begierlichkeit zur Willensfreiheit des Menſchen? Iſt kraft ihrer Herrſchaft die Möglichkeit der Selbſtentſcheidung dem Menſchen gänzlich, ſei es für das Gute, ſei es für das Böſe, benommen? Wir haben im Vorſtehenden zu zeigen verſucht, daß der Apoſtel dieſe theoretiſche Frage in dem in Rede ſtehenden Abſchnitte im Grunde nicht berühre. Er will nur den thatſächlichen pſychologiſchen Verlauf der Sünde, oder das in demſelben factiſch zu Tage tretende Verhältniß zwiſchen der Begierlichkeit und

---

[1] Unter welchen beſondern außerhalb des Menſchen liegenden Bedingungen dieß je in den verſchiedenen ſittlichen Zuſtänden der menſchlichen Natur (status naturae) möglich ſei, davon iſt hier natürlich abzuſehen. Dieſe Frage will auch der Apoſtel in der vorliegenden Stelle durchaus nicht berühren.

[2] „Non ergo Paulus significat, hominem non facere malum; sed docet, impotentiam illam faciendi bonum et cavendi a malo procedere non ex natura ipsa, quam a Deo accepit, non ex ratione, sed ex peccato et carne vitiata peccato, quo detinetur.“ *Tolet.* Comment. in Rom. 7, 17. Vgl. *Thom. Aq.* in epist. ad Gal. 5, 22: „Quod producitur ex aliquo praeter naturam ejus, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum, quae Deus naturae nostrae inseruit. Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, sc. naturalem appetitum boni et cognitionem, et addidit etiam dona gratiae. Et ideo quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis.“

dem sittlichen Wollen aufweisen. Daß dieß Verhältniß auch ein anderes sein könnte, und zwar nicht bloß in dem in Christo erlösten oder wiedergeborenen, sondern auch in dem unerlösten Menschen, lehrt der Apostel an andern Stellen auf das bestimmteste. Wir sind daher berechtigt und verpflichtet, je aus beiden Reihen von Aussprüchen nicht einander aufhebende, extreme Gegensätze herauszulesen, sondern eine die scheinbaren Widersprüche vermittelnde, höhere Wahrheit. Oder, um concreter zu reden, wenn Paulus auf der einen Seite (Röm. a. a. O.) eine absolute Uebermacht der unordentlichen Begierlichkeit oder des Sündenhanges über das natürliche, sittlich gute Wollen des Menschen auszusprechen scheint; und wenn er auf der andern Seite das göttliche Gesetz mit seiner vollen Verbindlichkeit auch für den gefallenen Menschen bestehen läßt und von diesem mit der sittlichen Verantwortlichkeit zugleich die sittliche Freiheit aussagt, so sind das scheinbare Gegensätze, welche in die höhere Einheit der Idee aufzuheben sind, daß in dem gefallenen Menschen die sittliche Freiheit allerdings als natürliches Vermögen nicht ausgetilgt sei; daß sie jedoch in Kraft des veränderten sittlichen Zustandes der Menschennatur nur unter außerordentlichen, nicht in der Natur des Menschen selbst liegenden Bedingungen, zu ihrer vollen, und in dem oben erklärten Sinne naturgemäßen Entwicklung und Bethätigung gelangen könne (die Gnade) [1].

d) Es ist endlich wohl zu beachten, daß der Apostel, wie er den dem Menschen innewohnenden Hang zur Sünde (ἁμαρτία) nicht auf das unordentliche sinnliche Begehren beschränkt, so auch in der Regel mit dem Ausdruck σάρξ eine weitere Bedeutung, als die oben (unter b) angegebene verbindet.

α) Alle Sünden (nicht bloß die fleischlichen) nennt der Apostel ἔργα τῆς σαρκὸς (Gal. 5, 19—21); die ihnen zu Grunde liegende sündhafte Neigung oder Gesinnung des Menschen φρόνημα τῆς σαρκὸς (Röm. 8, 6. 7); den unerlösten und den im Dienst der Sünde leben-

---

[1] Wir müssen die Darlegung der im Texte berücksichtigten paulinischen Lehre von den sittlichen Kräften und dem Zustande des gefallenen Menschen einem spätern Abschnitte vorbehalten. — Vgl. bezüglich der Kirchenlehre über die Concupiscenz das Conc. Trid. sess. V. Decret. de pecc. origin. n. 5; sess. VI. cap. 1; den Catech. rom. P. I. l. c.; P. III. C. 10. Qu. 6—12. Schlünkes, das Wesen der Erbsünde u. s. w. Regensb. 1863. S. 35 ff. und dazu die Tüb. theol. Quartalschr. Jahrg. 1864. S. 121 ff.

den Menſchen nennt er kurzweg σαρκικός (Röm. 7, 14; 1 Kor. 3, 1. 3), fleiſchlich; oder auch ψυχικός (1 Kor. 2, 14); die ſittliche Verfaſſung desſelben wird mit den Formeln bezeichnet: „er ſei fleiſchlich geſinnt", „wandle oder lebe nach dem Fleiſche, oder ſei im Fleiſche" (Röm. 8, 1. 4. 5. 8. 9. 12. 13; Eph. 2, 3).

An all dieſen Stellen iſt der ausgeſprochene oder doch ſtillſchweigend vorausgeſetzte Gegenſatz von σάρξ das πνεῦμα. In dem durch Chriſti Gnade wiedergeborenen Menſchen nämlich iſt das πνεῦμα das beſtimmende (formgebende) und vorwiegende Princip ſeines ſittlichen Lebens (Röm. 8, 1—14; Gal. 5, 25); die ſittliche Aufgabe des Menſchen iſt es, dem πνεῦμα durch Bekämpfung und Abtödtung der Forderungen des Fleiſches die der Anlage oder Möglichkeit nach unmittelbar von Gott geſetzte Uebermacht über das Fleiſch zu wahren und zu mehren (Röm. 8, 13; Gal. 5, 16). Es iſt demnach mit dem Ausdrucke σάρξ die ganze geiſtig-leibliche Natur des Menſchen in ſittlicher Beziehung, in ihrem durch die Sünde zerrütteten Zuſtande, bezeichnet; πνεῦμα hingegen iſt die ſittliche Erkenntniß- und Willenskraft des Menſchen (νοῦς) in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geiſte (τὸ πνεῦμα Röm. 8, 16; πν. θεοῦ, πν. Χριστοῦ V. 9) mittelſt der Gnade (Röm. 8, 9. 11. 16; vgl. m. 5, 5; 1 Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6). So heißt denn der aus dem Glauben und in der Gnade lebende Menſch kurzweg „pneumatiſch" (1 Kor. 2, 15; 3, 1; Gal. 6, 1); darum werden alle Tugenden desſelben „die Frucht des Geiſtes" genannt [1]; die übernatürliche Lebensverbindung des göttlichen Geiſtes mit dem menſchlichen iſt eben die eine und einzige Wurzel, aus welcher ſie hervorſproſſen, gleich dieſer innerlich oder dem Weſen nach eins, als Aeußerungen eines und desſelben übernatürlichen Lebens [2].

Einer ähnlichen Ausdrucksweiſe werden wir ſpäter begegnen. Das Beſtreben des unerlösten Menſchen nämlich, durch ſelbſteigenes Wirken die Gerechtigkeit in ſich herzuſtellen, nennt der Apoſtel ein Leben und Wirken κατὰ σάρκα (Röm. 4, 1. 2), im Gegenſatz zu der aus Gna-

---

[1] Gal. 5, 22. 23: „Die Frucht des Geiſtes aber iſt Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltſamkeit, Keuſchheit." Vgl. Röm. 6, 22. Phil. 1, 11. Eph. 5, 9—11.

[2] „Fructus spiritus dicuntur opera virtutum, et quia habent in se suavitatum et dulcedinem, et quia sunt quoddam ultimum productum secundum convenientiam donorum." *Thom. Aq.* in epist. ad Gal. 5, 22.

den und auf Grund des Glaubens dem Menſchen von Gott zugetheilten Gerechtigkeit.

β) Auch in dem durch Chriſti Gnade wiedergeborenen Menſchen findet ſich noch der oben beſchriebene ſittliche Dualismus; auch in ihm regt ſich noch der Gegenſatz zwiſchen Geiſt (νοῦς, πνεῦμα) und Fleiſch (σάρξ); jedoch kann und ſoll er durch freithätiges Eingehen auf die in ihm hergeſtellte Gnadenordnung denſelben überwinden und mehr und mehr ausgleichen [1]. Auch der Erlöste oder Pneumatiſche (ὁ πνευματικός) kann durch Mangel oder Verluſt des Glaubens, ſowie des Gnaden- und Tugendlebens wieder „fleiſchlich" werden (Röm. 8, 12. 13; 1 Kor. 3, 3); und das iſt bei Paulus wieder gleichbedeutend mit „menſchlich wandeln" [2] und „menſchlich ſein" [3], d. i. von dem ſittlichen Standpunkte der durch übernatürliche Gnade über ihre Schwäche erhobenen und geheiligten Natur auf den der gnadenentblößten, ſittlich zerrütteten Natur herabſinken.

---

[1] Röm. 7, 24. 25: „Ich unglücklicher Menſch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieſes Todes? Dank ſei Gott durch unſern Herrn Jeſus Chriſtus." (d. h. in Ihm habe ich jene Befreiung bereits gewonnen. Vulg. „Gratia Dei per Jes. Chr." scil. me liberavit) 8, 13: „Wenn ihr nach dem Fleiſche lebet, werdet ihr ſterben; wenn ihr aber mit dem Geiſte die Werke des Fleiſches ertödtet, werdet ihr leben." Gal. 5, 16. 17: „Ich ſage aber: Wandelt im Geiſte (πνεύματι περιπατεῖτε), ſo werdet ihr die Gelüſte des Fleiſches nicht vollbringen. Denn das Fleiſch gelüſtet wider den Geiſt, der Geiſt aber wider das Fleiſch; denn dieſe ſind einander entgegen, damit ihr nicht Alles thut, was ihr wollt." — „Mehrere neuere proteſtantiſche Ausleger (Rückert, de W.) denken hier an den status naturae lapsae abſtract vom Geiſtesleben des Chriſtenthums. Dieſe Erklärung iſt aber grundfalſch; denn nach pauliniſcher Lehre kann in dem der Erlöſung noch nicht theilhaftigen Menſchen von einem πνεῦμα, welches gegen die σάρξ wäre, nicht die Rede ſein; auch das Geſetz an und für ſich gibt das pneumatiſche Leben nicht, wenn es auch jenen Gegenſatz von Fleiſch und Geiſt wenigſtens zum vollen Bewußtſein bringt, und das πνεῦμα des Menſchen anregt, ohne es jedoch durch den göttlichen Geiſt zu potenziren. Es kann daher V. 17 auch nicht von dem Zuſtand unter dem Geſetze abſtracte gelten, ſondern wir haben vielmehr an jene Periode des innern Lebens zu denken (*August.* Retract. I. 24, 2; *Thom.*, *Est.*, *Lap.*), wo zwar durch den Glauben und die Gnade das neue Vitalprincip des Geiſtes gegeben iſt, jedoch durch die göttliche Zulaſſung der Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch noch fortbeſteht, damit ein Sieg und Verdienſt möglich ſei." Windiſchmann a. a. O. S. 144.

[2] 1 Kor. 3, 3: „Noch ſeid ihr fleiſchlich. Denn wenn unter euch Eiferſucht und Streit herrſcht, ſeid ihr da nicht fleiſchlich, und wandelt nach menſchlicher Weiſe (κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε)?"

[3] Ebendaſ. V. 4: „Denn wenn der Eine ſagt: Ich bin des Paulus; der Andere aber: ich des Apollo, ſeid ihr da nicht Menſchen (οὐκ ἄνθρωποί ἐστε)?"

In ähnlicher Weiſe werden ſolche Chriſten, die nur einen mangelhaften Glauben oder geringe Einſicht in die chriſtlichen Heilswahrheiten beſitzen, „Unmündige", im Gegenſatz zu den „Vollkommenen" oder „Pneumatiſchen", genannt, während ἄνθρωπος ψυχικός den ungläubigen, ſinnlichen Menſchen bezeichnet [1].

Parallele Gegenſätze ſind endlich noch σῶμα πνευματικόν, der nach der Auferſtehung an der Verklärung und Seligkeit des Geiſtes theilnehmende Leib des Gerechten, und σῶμα ψυχικόν, der irdiſche, ſeiner Natur nach zum Organe der ψυχή beſtimmte und von ihr belebte menſchliche Körper (1 Kor. 15, 44. 45).

Wir dürfen demnach ſagen, mit σάρξ und πνεῦμα bezeichnet Paulus im Allgemeinen den Gegenſatz von Natur und Gnade; erſtere in ihrer durch die Sünde bewirkten ſittlichen Zerrüttung, und letztere in ihrer Verbindung mit den im gefallenen Menſchen noch vorhandenen ſittlichen Kräften gedacht.

e) In den vorſtehend erörterten Stellen der pauliniſchen Briefe ſind die Ausdrücke νοῦς, ψυχή, πνεῦμα, σάρξ nebſt den entſprechenden adjectiviſchen und adverbialen Formen ſo vorwiegend in ethiſcher Bedeutung angewandt, daß wir aus denſelben in Bezug auf die phyſiſche Beſchaffenheit der betreffenden Elemente der Menſchennatur keine directen Aufſchlüſſe entnehmen können. Es geht jedoch aus obigen Erörterungen hervor, daß νοῦς und πνεῦμα nicht phyſiſch verſchiedene oder getrennte Principien der menſchlichen Natur bezeichnen, ſondern ein und dasſelbe geiſtige Princip je nach verſchiedenen ſittlichen Zuſtänden und Thätigkeiten [2].

Im Anſchluß an den Sprachgebrauch des Alten Teſtamentes wendet der Apoſtel σάρξ oft im phyſiſchen Sinne an, ſowohl in der nächſten Wortbedeutung (Fleiſch, im Gegenſatz zu αἷμα und ὀστέα) [3], als auch

---

[1] 1 Kor. 3, 1. 2: „Und ich, Brüder, konnte nicht zu euch reden wie zu Geiſtigen (ὡς πνευματικοῖς), ſondern wie zu Fleiſchlichen; wie zu Unmündigen in Chriſto (ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ); Milch gab ich euch zu trinken, nicht Speiſe. Denn noch waret ihr dazu nicht vermögend." Vgl. 2, 6: „Indeß lehren wir doch Weisheit unter den Vollkommenen (ἐν τοῖς τελείοις) u. ſ. w." V. 14. 15: „Der natürliche Menſch aber (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος) faßt nicht, was des Geiſtes Gottes iſt: denn es iſt ihm Thorheit, und er kann es nicht verſtehen, weil es geiſtig beurtheilt werden muß. Der Geiſtige aber beurtheilet Alles, und er ſelbſt wird von Niemand beurtheilt." Hebr. 5, 11—14.

[2] Vgl. oben S. 34 f. S. 41 ff. Röm. 8, 16. 1 Kor. 2, 11; 14, 14 ff. Phil. 4, 7. 2 Theſſ. 2, 2.

[3] 1 Kor. 15, 50. Eph. 5, 30; 6, 12. Hebr. 2, 14.

figürlich zur Bezeichnung des menſchlichen Leibes (σῶμα), der menſchlichen Natur, des leiblichen Lebens, des Menſchen ſelbſt [1]. Hieraus ſind dann die metaphoriſchen Bedeutungen des Wortes abgeleitet. So bezeichnet σάρξ das bloß Aeußerliche, Sinnliche, im Gegenſatz zum Innern, Ethiſchen [2]; das rein Menſchliche oder Natürliche im Unterſchiede von dem Uebernatürlichen [3], und hierauf ruht dann weiter die oben entwickelte rein ethiſche Bedeutung.

f) An zwei Stellen (1 Theſſ. 5, 23; Hebr. 4, 12) verbindet Paulus die Ausdrücke ψυχή und πνεῦμα mit einander; und dieſe hat man zu allen Zeiten [4] zu Gunſten der trichotomiſchen Auffaſſung der menſchlichen Natur geltend gemacht. Dieſer Auslegung gegenüber könnten wir uns auf die Lehrentſcheidungen der Kirche [5] und den consensus Patrum berufen, wonach ψυχή und πνεῦμα ein und dieſelbe geiſtige Subſtanz bezeichnen, die zugleich das Princip des leiblichen Lebens (Seele, ψυχή) und der höhern Geiſtesthätigkeiten (Geiſt, πνεῦμα) iſt. Die uns hier vorliegende Aufgabe fordert jedoch vor Allem eine genaue exegetiſche Prüfung der genannten pauliniſchen Stellen. Wir beſchränken uns bei derſelben, unſerm Plane gemäß, auf die Hervorhebung der Hauptgeſichtspunkte.

Bei ſo vereinzelt daſtehenden Ausſprüchen darf nach den Geſetzen der Hermeneutik vor Allem der ſonſtige Sprachgebrauch des betreffenden

---

[1] Vgl. z. B. Röm. 1, 3; 3, 20; 9, 5. 1 Kor. 1, 29; 5, 3. 5. Gal. 4, 23. 24. Hebr. 5, 7; 12, 9 u. ſ. f. Wir begnügen uns mit dieſen Andeutungen, weil dieſer Gebrauch des Ausdruckes σάρξ dem Apoſtel nicht ausſchließlich eigen iſt, und noch weniger eine beſondere Eigenthümlichkeit ſeines Lehrſyſtems bezeichnet. Vgl. Schleußner, Nov. thesaur. und lex. in N. T. s. v. σάρξ; Lutterbeck a. a. O. II. Bd. S. 196 ff.; Schmid a. a. O. II. Bd. S. 268 ff. Ueber den Begriff von σάρξ im N. T. ſ. Hahn a. a. O. S. 424 ff.; über den betreffenden Sprachgebrauch des A. T. vgl. König a. a. O. S. 320 ff.; Scholz, Handbuch der Theologie des A. T. 2. Abthlg. S. 65 ff.

[2] Phil. 3, 3. vgl. m. Röm. 2, 28. 29. 2 Kor. 5, 16; 11, 18. Eph. 2, 11. Hebr. 9, 11—14.

[3] Röm. 4, 1. 2; 9, 8. 1 Kor. 1, 26. 2 Kor. 1, 12; 10, 4. Gal. 1, 16; 3, 3; 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4.

[4] Dieß bemerkt ſchon Thomas v. Aquin im Comment. zu Hebr. 4, 12.

[5] Eine gedrängte Ueberſicht derſelben ſowie des patriſtiſchen Lehrſtoffes findet ſich bei Soffner, dogmatiſche Begründung der kirchlichen Lehre von den Beſtandtheilen des Menſchen. Regensb. 1861. S. 9 ff. Vgl. Thumann, die Beſtandtheile des Menſchen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der katholiſchen Kirche. Bamb. 1846; Delitzſch, bibliſche Pſychologie S. 64 ff.; S. 174 ff. (2. Aufl. 1862.)

Hagiographen nicht außer Acht gelaſſen werden. Der pauliniſche Begriff von πνεῦμα iſt früher dargelegt worden. Πνεῦμα iſt, je nach dem Zuſammenhange, entweder von dem menſchlichen Geiſte an ſich oder dem natürlichen Erkenntniß- und Willensvermögen (= νοῦς), oder aber von dem menſchlichen Geiſte in ſeiner übernatürlichen Lebensverbindung mit dem göttlichen Geiſte (im Unterſchiede von νοῦς und im Gegenſatz zu σάρξ) zu verſtehen. Wiederum in Uebereinſtimmung mit dem altteſtamentlichen und dem bibliſchen Sprachgebrauche überhaupt bedeutet auch bei Paulus ψυχή das den menſchlichen Leib belebende Princip, und dann metonymiſch das leibliche Leben ſelbſt [1].

Daß der Apoſtel weit davon entfernt war, dieſes Lebensprincip als eine beſondere dritte Subſtanz, welcher nur die vegetative und ſenſitive Thätigkeit eigne, anzuſehen, dürften folgende Thatſachen hinlänglich beweiſen: 1. die ψυχή erſcheint gleich dem πνεῦμα als das Princip geiſtiger Affekte und Thätigkeiten [2]; 2. ψυχή wird, wie das hebräiſche נֶפֶשׁ, metonymiſch zur Bezeichnung des ganzen Menſchen gebraucht, und zwar da, wo wir ihn als ein ſelbſtbewußtes und freithätiges Weſen zu denken haben [3]; endlich 3. geradezu zur Bezeichnung des höhern ſittlichen Princips in der Menſchennatur [4].

---

[1] Apg. 20, 10: „Paulus ſprach: Seid nicht unruhig; denn ſeine Seele (ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ) iſt in ihm.“ Ebendaſelbſt V. 24: „Aber nichts von dieſem fürchte ich, noch achte ich mein Leben (τὴν ψυχὴν) höher als mich, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienſt des Wortes“ u. ſ. w. Röm. 16, 4: „Welche (Mitarbeiter) für mein Leben (ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου) ihre Nacken dargeboten haben u. ſ. w.“ Vgl. 11, 3; 1 Kor. 15, 44. 45; 1 Theſſ. 2, 8.; Phil. 2, 30: „Denn wegen des Wortes Chriſti iſt er (Epaphroditus) dem Tode nahe geweſen, und hat ſein Leben gewagt (παραβουλευσάμενος τῇ ψυχῇ), um das zu erfüllen, was an euerm Dienſte für mich noch mangelte.“

[2] Röm. 2, 9: „Trübſal und Angſt über eines jeden Menſchen Seele, der Böſes thut (ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρ.) u. ſ. w.“ Vgl. Hebr. 12, 3: „Gedenket an ihn, der ſolchen Widerſpruch von den Sündern gegen ſich erduldet hat, damit ihr nicht ermattet und euere Seelen erſchlaffen (ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι).“ 10, 38; Eph. 6, 6: .. „als Diener Chriſti, die den Willen Gottes thun von Herzen (ἐκ ψυχῆς).“ Phil. 1, 27: „Wandelt nur würdig des Evangeliums Chriſti, damit ich, mag ich kommen und euch ſehen, oder abweſend ſein, von euch höre, daß ihr feſtſtehet in Einem Geiſte, Eines Sinnes (μιᾷ ψυχῇ) mitkämpfend für den Glauben des Evangeliums“ Kol. 3, 23. Ueber den Sprachgebrauch des A. T. ſ. König a. a. O. S. 314 ff.; Scholz a. a. O. S. 68 ff.

[3] Röm. 13, 1: „Jedermann (πᾶσα ψυχὴ) unterwerfe ſich der obrigkeitlichen Gewalt.“ Vgl. Levit. 4, 2.; 5, 1. 2. 4. Ezech. 22, 25. u. a. St.

[4] 2 Kor. 1, 23: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen auf meine Seele an (ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν) u. ſ. w.“ 12, 15: „Ueberaus gern will ich Opfer bringen, ja

Dieſes vorausgeſetzt werden wir uns zu den beiden oben genannten Stellen (1 Theſſ. 5, 23; Hebr. 4, 12) mit der Ueberzeugung wenden können, daß wir dem pauliniſchen Sprachgebrauche gemäß nicht genöthigt ſind, die trichotomiſche Lehre in denſelben zu finden; im Gegentheile werden wir jede andere Auffaſſung, welche ſich ungezwungen ergibt, eben um des ſonſtigen Sprachgebrauches des Apoſtels willen der trichotomiſchen vorzuziehen haben. Wir beginnen mit dem Ausſpruche des Hebräerbriefes:

α) V. 11. 12: „Laßt uns alſo uns beeifern, in jene Ruhe (Gottes) einzugehen, damit nicht Einer falle in denſelben Beiſpiele des Ungehorſams. Denn lebendig iſt das Wort Gottes, und wirkſam, und ſchneidender als jedes zweiſchneidige Schwert, und durchdringend (iſt es) bis zur Scheidung von Seele und Geiſt ſowohl, als von Gelenken und Mark, und richtend Geſinnungen und Gedanken des Herzens (*διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς* [*τε*] *καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν κτλ.*)."

Für die Auffaſſung der letzten Worte iſt die kritiſche Frage nicht ohne Bedeutung, ob mit dem textus rec. das erſte *τε* nach *ψυχῆς* beizubehalten ſei oder nicht. Nach den bei Lachmann und Tiſchendorf aufgeführten kritiſchen Zeugen iſt für das Letztere zu entſcheiden; auch die Ueberſetzung der Vulgata „animae *ac* spiritus, compagum *quo-*

---

mich ſelbſt will ich aufopfern für eure Seelen (*ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*), obgleich ich euch mehr liebe und weniger geliebt werde." Hebr. 10, 39: „Wir aber ſind nicht ſolche, die ſich entziehen zum Verderben, ſondern Kinder des Glaubens zur Erhaltung der Seele (*εἰς περιποίησιν ψυχῆς*)." 13, 17: „Gehorchet euern Vorſtehern, und ſeid ihnen unterthänig; denn ſie wachen für eure Seelen (*ὑπὲρ τῶν ψυχῶν*) als ſolche, die Rechenſchaft geben werden." Es bedarf keines beſondern Nachweiſes, wie wenig dem dargelegten Thatbeſtande die Darſtellung Uſteri's (a. a. O. S. 415 ff.) entſpreche, welche zudem an innern Widerſprüchen leidet: „Wiewohl dieſe Trilogie (*πνεῦμα, ψυχή, σῶμα*) nur hier (1 Theſſ. 5, 23.) vorkommt und die Stelle ſelbſt nicht didaktiſch iſt, ſo iſt die Eintheilung doch nicht nur im Syſteme des Paulus, ſondern in der Natur der Sache ſelbſt gegründet. *Τὸ σῶμα* iſt der animaliſche Leib mit allen ſeinen Functionen. *Ἡ ψυχή*, die Seele, iſt das animaliſche Lebensprincip des Leibes, inbegriffen die das individuelle menſchliche Leben conſtituirenden Functionen des Denkens, Fühlens, Wollens (*νοῦς* und *καρδία*). *Τὸ πνεῦμα* iſt der von Gott ausgehende und die Menſchen mit dem Weſen Gottes vereinigende Geiſt (?), eine ſelbſtbewußte Kraft (?), in welcher das intellectuelle und das ſittliche Princip als in einem Höhern identiſch ſind, die Weſenheit Gottes (!), die ſich in dem Chriſten individualiſirt, aber in allen die gleiche iſt." Sonach wäre der pauliniſche Pantheismus richtig conſtatirt! Vgl. dagegen Hahn a. a. O. S. 399.

que ac medullarum“ trifft genauer mit der zweiten Lesart zuſammen. Und ſo erſcheint denn „das zweite τε als Anſchließung des ἁρμῶν καὶ μυελῶν an ψυχῆς καὶ πνεύματος, und jedes dieſer zwei verbundenen Wortpaare als Bezeichnung eines Ganzen nach ſeinen Theilen: „das Wort Gottes dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geiſt ſowohl als von Gelenk und Mark“ [1].

Viele ältere und neuere Exegeten [2] erklären das zweite Begriffspaar im metaphoriſchen Sinne; und es wird behauptet, dieſe Auffaſſung ſei geboten, um die Stelle von der Unnatur frei zu machen, welche der Zuſammenſtellung von eigentlich und uneigentlich Gemeintem anhängen würde, indem das Wort in das geiſtige Leben des Menſchen, nicht aber in ſeine Knochen und Gelenke ſcheidend eindringt“ [3]. Dagegen iſt zu

---

[1] Delitzſch, Commentar zum Briefe an die Hebräer. Leipzig 1857. S. 156. Ueber Anklänge an die philoniſche Logoslehre in dieſer Stelle ſ. ebendaſelbſt S. 148 ff. und die dort angegebene Literatur.

[2] *Estius* in h. l.: „Nominat apostolus ea, quae in nostris corporibus intima sunt, compages et medullas, ut hac velut metaphora doceat, nihil esse tam in animis nostris occultum et abditum, quod non scrutetur ac penetret Dei sermo . . .; compages quidem, id est cogitationes; medullas autem, hoc est intentiones.“ *Thom. Aqu.* in h. l. (jedoch nur hypothetiſch neben der wörtlichen Auffaſſung): „Vel per compages potest intelligi conjunctio, quae est inter partes animae ad invicem, ut inter animam et spiritum; — medulla autem potest intelligi illud, quod latet in ratione et sensualitate.“ *Lomb*, Comment. in ep. ad Hebr. Ratisb. 1842. pag. 82. seq.: „Ἁρμοί in N. T. in plurali compages et commissurae ossium, illorum ligamenta, musculi et nervi, quibus os unum alteri ligatur. Μυελός medulla, omne quod intimum est, ita h. l. de intimis animi recessibus.“ Bisping, Erklärung d. Br. an d. Hebr. S. 105. „Die beiden Genitive ἁρμῶν und μυελῶν ſind nicht dem ψυχῆς und πνεύματος coordinirt, ſondern ſubordinirt (d. h. aber wohl nur dem Sinne nach, nicht grammatiſch), und bezeichnen in einem vom Körper hergenommenen Bilde die innerſten geheimſten Theile der Seele und des Geiſtes (Vgl. das lateiniſche medulla animae).“ De Wette: „Seele und Geiſt — nicht Seele von Geiſt, beide auch nicht genau begrifflich von einander geſchieden, ſondern zuſammen das innere geiſtige Leben bezeichnend, — ſowohl Fugen als Mark — nämlich von Seele und Geiſt, bildlich für das Innerſte derſelben.“ Vgl. Bleek, Tholuck, Lünemann u. A.

[3] Hofmann, Schriftbeweis I. Bd. S. 259. ſ. Delitzſch a. a. O. S. 157. — Hofmann behauptet ferner (a. a. O.), im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Auffaſſung, man müſſe die Genitive ψυχῆς καὶ πν. von ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν abhängig ſein laſſen — eine Wortſtellung, die 6, 1. 2. ihres Gleichen habe; — der Sinn wäre danach, das Wort dringe durch bis dahin, wo es „des innern Lebens ſowohl Gelenke als Mark“, die geheimen Fugen ſeines Zuſammenhanges und das innerſte Mark ſeines Beſtandes, zerſcheidet. Jedoch wird man ſich wohl nicht entſchließen, eine ſo verwickelte und unnatürliche Wortſtellung, wie die von Hofmann angenom-

bemerken: „Die Vorausſetzung, von welcher dieſe Erklärungsverſuche ausgehen, iſt irrig. Es iſt nicht wahr, daß ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν nicht ebenſo eigentlich gemeint ſein könne, wie ψυχῆς und πνεύματος und daß alſo eigentlich und uneigentlich Gemeintes nebeneinander ſtehe. Denn, wenn Philo ſagen kann, daß der göttliche Logos, bis zur feinſten Schärfe gewetzt, und unaufhaltſam alles Sinnliche (τὰ αἰσθητὰ πάντα) ſcheide, bis er es in ſeinen nicht weiter theilbaren Atomen durchdrungen: ſo wird ja auch unſer Verfaſſer ſein ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν eigentlich und bildlos meinen können, obwohl nicht in Philo's, ſondern in ſeiner eigenen vertieftern rein ethiſchen Weiſe. Er bezeichnet mit ψυχὴ καὶ πνεῦμα den unſichtbaren überſinnlichen und mit ἁρμοὶ καὶ μυελοὶ den ſinnfälligen ſinnlichen Beſtand des Menſchen; beide ſind in ſich ſelbſt zweitheilig, der letztere aus ἁρμοί, die dem Bewegungsleben, und μυελοί, die dem Empfindungsleben dienen [1]; der erſtere aus ψυχὴ und πνεῦμα, welche, nach ἁρμοὶ καὶ μυελοί zu ſchließen, nicht bloß zwei Seiten des immateriellen Beſtandes des Menſchen, ſondern zwei zu ſondernde Beſtandtheile desſelben ſind" [2]. Wir können dieſer Deduction unſere volle Zuſtimmung nicht verſagen, bis auf die letzten, beſonders hervorgehobenen Worte, ſofern nämlich mit denſelben ein Weſensdualismus von ψυχὴ und πνεῦμα behauptet werden ſollte [3]. Denn ein ſolcher ſcheint uns am allerwenigſten aus dem Parallelismus der beiden Begriffspaare

---

menen, dem Apoſtel zu unterſchieben. Die Inverſion 6, 2. βαπτισμῶν διδαχῆς kann mit derſelben nicht in Vergleich gebracht werden. Vgl. Delitzſch a. a. O.

[1] Vgl. Delitzſch, bibliſche Pſychologie S. 190. *Olshausen*, de trichotomia human. nat. Opusc. p. 143 seqq. — De Wette zu 1 Kor. 2, 14.; Bleek zu Hebr. 4, 12.

[2] Delitzſch, Comment. z. Hebr. S. 157 f.

[3] Es ſcheint dieß jedoch in der That nicht die Meinung des Verfaſſers zu ſein; indem andernfalls die angeführten Worte mit der nachfolgenden Erörterung unvereinbar wären, wo es heißt: „Πνεῦμα iſt der unmittelbar, obwohl creatürlicher Weiſe aus Gott ſtammende Geiſt, welcher eben deßhalb Gottes Bildniß in ſich trägt; dieſes iſt aber ſeit dem Falle auf ſich ſelbſt zurückgezogen und für den Menſchen erloſchen (?) ... Die ψυχὴ iſt das vom Geiſte, indem er ſich mit dem Leibe verbindet, ausgehende Leben u. ſ. f." A. a. O. S. 158. Vgl. S. 156. Auf die von Delitzſch in dieſer Frage angenommene Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Subſtanz, wonach „zwar zuzugeben ſei, daß Geiſt und Seele nicht verſchiedene Weſen, nicht aber, daß ſie nicht dennoch verſchiedene Subſtanzen ſeien" (Pſychologie S. 67.), können wir an dieſem Orte nicht näher eingehen. Uebrigens zeigt die im Texte angeführte Erklärung, daß es nicht etwa nur dogmatiſche Befangenheit ſei, welche die trichotomiſche Lehre in der in Betrachtung gezogenen Stelle nicht finden wolle.

„Seele und Geist", „Gelenke und Mark" erschlossen werden zu können. Die Zusammenstellung der beiden letzten Begriffe soll offenbar nur dazu dienen, die sinnfällige Seite der menschlichen Natur in Hinsicht auf die ihr eigenthümlichen mannigfaltigen Lebensäußerungen[1] anschaulich zu beschreiben, ohne daß damit ein substanzieller Dualismus irgendwie angedeutet würde; wir schließen also mit Recht, daß auch mit dem ersten Begriffspaare „Seele und Geist" der unsichtbare Theil der Menschennatur nur nach seinen verschiedenen Lebensäußerungen (als Princip des leiblichen, sinnlichen Lebens und als Princip der höhern Geistesthätigkeiten)[2] beschrieben werde. Die philosophische Frage nach dem substanziellen Wechselverhältniß der genannten Factoren, Seele und Geist, ist dabei nicht berücksichtigt; jedenfalls aber kann man — den sonstigen Sprachgebrauch des Apostels vorausgesetzt — nicht behaupten, sie sei zu Gunsten des Dualismus entschieden.

Den Sinn und Zusammenhang der Stelle würden wir also kurz dahin angeben: Paulus ermahnt die Leser, sie sollen ernstlich trachten, durch treues Festhalten am christlichen Glauben in die von Gott verheißene Ruhe der himmlischen Seligkeit einzugehen, „damit nicht Jemand falle (durch Unglaube, Ungehorsam gegen Gottes Wort) in gleichem Beispiele des Unglaubens" (d. i. das Beispiel der ungläubigen Israeliten reproducirend V. 11; vgl. m. V. 1. 2. 6—9.). Solches Fallen auf dem Wege und solches Nicht-Eingehen in die himmlische Sabbatruhe könnte in der That, ähnlich dem Falle Israels in der Wüste, nur auf Ungehorsam unsererseits beruhen; es wäre nicht durch Unwissenheit oder Hülflosigkeit zu entschuldigen. Diese doppelte Möglichkeit ist abgeschnitten — gleichfalls in Uebereinstimmung mit dem mehrgenannten Typus — durch das Wort Gottes, das Wort der Verheißung und des Heiles, welches wir in Christo empfangen haben. Dieses ist einerseits „lebendig und wirkungskräftig" (V. 12.), als „eine Gotteskraft zum Heile für Jeden,

---

[1] Nur diese Lebensäußerungen, nicht aber die materielle Substanz als solche, können, wie dieß vom Apostel in vorliegender Stelle geschieht, unter einem ethischen Gesichtspunkte betrachtet werden.

[2] Vgl. Thomas von Aquin a. a. O. Die Erklärung unserer Stelle ist durch den Umstand beeinträchtigt worden, daß Thomas unter sermo Dei den persönlichen göttlichen Logos glaubte verstehen zu müssen. Dsgl. Oekumen., Nicol. v. Lyra, Cajetan u. A.; vgl. dagegen Chrysost., Theodor., Theophyl, Estius u. A.

der glaubt“ [1]; andererseits läßt es dem Menschen keinen Zweifel darüber, ob und worin er göttlicher Huld und Gnade würdig oder bedürftig sei, ob er auf dem Wege zum verheißenen Sabbate sich befinde oder nicht; denn es ist „schneidender als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist sowohl, als von Gelenken und Mark und richterisch über des Herzens Gesinnungen und Gedanken“. Das Evangelium, will der Apostel sagen, das Wort Gottes, welches wir im Glauben aufgenommen haben, deckt die innerste Beschaffenheit unseres innern und äußern Lebens unzweideutig uns auf; wir können uns der einschneidenden Kraft der in ihm verborgenen göttlichen Wahrheit und dem Gerichte, das sie über unsere Gesinnungen und Gedanken übt, nicht entziehen, also auch mit Unkenntniß unsern Ungehorsam oder Abfall nicht entschuldigen. „Seele und Geist“, niederes und höheres Seelenleben; „Gelenke und Mark“, die mannigfaltigen Thätigkeiten des körperlichen Organismus, d. i. den ganzen Menschen durchdringt das göttliche Wort scheidend und richtend, was gut und was böse ist [2].

Diese Auffassung scheint uns vollkommen der pauliniſchen Anschauungs- und Ausdrucksweise, wie sie früher dargelegt worden ist, zu entsprechen; ψυχὴ καὶ πνεῦμα einerseits und ἁρμοὶ καὶ μυελοί andererseits bezeichnen einen ähnlichen Gegensatz in ethiſcher Beziehung, wie anderwärts νοῦς und σάρξ, oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος und τὰ μέλη (Röm. 7, 14—25) [3]. Ueber die phyſiſche Beschaffenheit und Wechselbeziehung der genann-

---

[1] Röm. 1, 16; vgl. m. Is. 55, 10. 11.

[2] Man könnte diese Scheidung auch von der Wirksamkeit des göttlichen Wortes zur Umgeſtaltung des sittlichen Lebens des Menschen verstehen, welche ja vorzugsweise in einem Ausscheiden (Abtödten) der von Natur ihm innewohnenden Sündhaftigkeit, und ihrer auch gegen die wiederhergestellte Gnadenordnung sich regenden Auswüchse, besteht. Doch ist die oben gegebene Erklärung dem vom Apostel gewählten Bilde und dem Zusammenhange mehr entsprechend.

[3] Dieser Vergleich ist nicht ganz zutreffend, weil der angeführten Stelle des Römerbriefes eine andere Vorstellungsweise zu Grunde liegt. Dort wird nicht die innere Seite der menschlichen Natur (ψυχὴ καὶ πν.) der äußern Seite (ἁρμοὶ καὶ μυελοί) entgegengesetzt, sondern nur die im Innern des Menschen verborgenen Vermögen und Kräfte werden von einander unterschieden, sofern in ihnen eine entgegengesetzte sittliche Richtung sich geltend macht: νοῦς (Dasselbe, was Hebr. a. a. O. πνεῦμα, sonst auch ψυχὴ heißt) und σάρξ oder ἁμαρτία ἐν σαρκί d. i. die niedere Seelen- und die Sinnenthätigkeit, sofern sie im Widerspruch mit der Vernunft und dem sittlichen Willen gedacht wird. Es ist das also nur eine Seite dessen, was der Apostel Hebr. a. a. O. sowohl mit ψυχὴ als mit ἁρμοὶ καὶ μυελοί bezeichnet; da es ja auch ein der Sittlichkeit nicht widersprechendes animaliſches und sinnliches Leben gibt und geben soll. Vgl. 1 Theſſ. a. a. O.

ten Elemente der menſchlichen Natur kann aus unſerer Stelle allein kein Schluß gezogen werden; ſie iſt in dieſer Beziehung nach dem ſonſtigen Sprachgebrauche des Apoſtels zu beurtheilen. Ganz ebenſo verhält es ſich mit dem zweiten, oben angeführten Ausſpruche.

β) 1 Theſſ. 5, 23: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollkommen, damit ihr im Ganzen tadellos an Geiſt, Seele und Leib aufbewahrt werdet für die Ankunft unſeres Herrn Jeſu Chriſti (*καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη*).

Der Apoſtel ſpricht hier den Wunſch und die Hoffnung aus, es möchten ſeine Leſer durch die Gnade Gottes vollkommene Heiligung ihres Lebens empfangen, und ſie ſo bei der Ankunft Chriſti in vollkommenſter ſittlicher Integrität und Gottgefälligkeit, an Geiſt, Seele und Leib, erfunden werden. Hier ſcheint es uns wieder am natürlichſten und ungezwungenſten, *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα* nur als eine anſchaulich rhetoriſche Beſchreibung der bei allen menſchlichen Lebensäußerungen entweder vereinzelt, oder in wechſelſeitiger Verbindung wirkſamen Factoren (Geiſtesthätigkeit *πνεῦμα*, animaliſche oder Sinnenthätigkeit *ψυχή*, körperliche Thätigkeit *σῶμα*) anzuſehen [1], wobei wiederum über die ſubſtanzielle Beſchaffenheit und die Wechſelbeziehung derſelben nichts ausgeſagt ſein will. Der apoſtoliſche Ausſpruch behält dann ſeine volle Bedeutung, wenn wir auch annehmen, *πνεῦμα* und *ψυχή* ſollen nicht zwei verſchiedene Subſtanzen, ſondern zwei verſchiedene Seiten des einen geiſtigen Princips der geſammten Lebensäußerungen [2] des Menſchen bezeichnen.

---

[1] „Idcirco autem Apostolus ita studiose partes hominis recenset, ne quis existimaret, satis esse, si corporis mundities conservetur; cum imprimis necessarium sit, tam superiorem animae partem quam inferiorem, id est, mentem, voluntatem, sensus ipsos internos atque externos ab omni sorde peccati puros custodiri. Credibile est, dum nominat corpus, iterum tacite hortari ad castitatem servandam.“ *Estius* in h. l.

[2] „Sciendum, quod haec (spiritus scil. et anima) non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam. In anima enim nostra sunt quaedam vires, quae sunt actus corporalium organorum, sicut sunt potentiae sensitivae partis. Aliae sunt, quae non sunt actus talium organorum, sed sunt abstractae ab eis, sicut sunt potentiae intellectivae partis. Et haec dicuntur spiritus, quasi immateriales et separatae aliquo modo a corpore, in quantum non sunt actus corporis, et dicuntur etiam mens (Eph. 4, 23). In quantum autem animat, dicitur anima, quia hoc est ei proprium. Et loquitur hic Paulus proprie. Nam ad peccandum tria concurrunt, ratio, sensualitas et executio

Zweiter Abſchnitt.

Die Quelle der allgemeinen Sündhaftigkeit. Die Erbſünde.

Unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern iſt Paulus der einzige, welcher nicht bloß die Thatſache der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit mit Nachdruck betont [1], ſondern auch die derſelben zu Grunde liegende letzte Urſache aufweist. Auch hierin prägt ſich wiederum die Tiefe und eigenthümliche Syſtematik der pauliniſchen Theologie aus; ſie lehrt uns überall, die Menſchheit als ein organiſch verbundenes Ganze auffaſſen, und den Wegen der göttlichen Vorſehung bis zu ihrem Ausgangspunkte nachforſchen.

1. Die allgemeine Herrſchaft der Sünde in der Menſchheit iſt ihrem letzten Grunde nach auf eine gemeinſame Quelle zurückzuführen. Dieſe iſt die erſte [2] perſönliche Sünde [3] (παράπτωμα, παράβασις Röm. 5, 14. 15.), der Ungehorſam (παρακοή V. 19) Adams, des Stammvaters des ganzen Geſchlechtes (Apg. 17, 26). Mit ihr trat die Sünde [4] überhaupt zuerſt ein in die Welt (V. 12. εἰς τὸν κόσμον εἰσ-

---

corporis. Optat ergo, quod in nullo horum sit peccatum. Non in ratione; unde dicit „„ut spiritus, id est mens vestra, servetur integer.““ In omni enim peccato ratio corrumpitur, secundum quod omnis malus est ignorans. Item nec in sensualitate; unde dicit „„anima““. Item nec in corpore, et ideo dicit „„et corpus““; hoc autem fit sic, quando servatur immune a peccato.“ *Thom. Aq.* in h. l. Vgl. Comment. in Hebr. 4, 12.

[1] Vgl. 1 Joh. 1, 8; Joh. 3, 2; Jac. 3, 2.

[2] Dieſer Zuſatz iſt ſowohl durch den ganzen Zuſammenhang, wie durch den ſprachlichen Ausdruck des betreffenden Abſchnittes des Römerbriefes (5, 12—19.) hinlänglich exegetiſch begründet. Die dogmatiſche Bedeutung dieſes Zuſatzes erklärt Thomas von Aquin mit den Worten: „Licet primum peccatum primi parentis per originem traducatur in posteros, alia tamen ejus peccata, vel etiam aliorum hominum in filios non traducuntur, quia per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae quod erat per originem naturae traducendum. Per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad alios posteros; et inde etiam est, quod, quamvis peccatum Adae deletum fuerit per suam poenitentiam juxta illud (Sap. 10, 2.) „„eduxit illum a delicto suo““, non tamen ejus poenitentia delere potuit peccatum posterorum, quia ejus poenitentia fuit per actum personalem, qui ultra ejus personam non se extendebat. Et propter hoc est unum tantum originale peccatum, quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros.“ Comment. in Rom. 5, 12.

[3] Vgl. Aberle über Röm. 5, 12—14. in der Tübing. theol. Quartalſchr. Jahrgg. 1854. S. 458.

[4] ἡ ἁμαρτία d. i. „die reale Sünde in genere.“ Aberle a. a. O. S. 457.

ἦλθεν)[1]. Indem aber Adam ſündigte, wurden dadurch zugleich Alle, die ſeines Geſchlechtes ſind, zu Sündern gemacht[2] (V. 19. *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ κτλ.*). Sie befinden ſich Alle, indem ſie in das Geſchlecht Adams eintreten, von Natur, in einem Gott mißfälligen ſittlichen Zuſtande (Eph. 2, 3. *φύσει τέκνα ὀργῆς*)[3].

---

[1] In der Vulgata iſt ὁ κόσμος wie gewöhnlich mit hic mundus wiedergegeben: in hunc mundum i. e. in orbem terrarum pecc. intravit. Dieſe Ueberſetzung bildet ein ganz richtiges, wenngleich nicht beabſichtigtes Interpretament unſerer Stelle. In dieſe irdiſche Schöpfung trat die Sünde durch Adams Fall erſt ein; daß ſie in der überirdiſchen Schöpfung früher vorhanden geweſen ſei, deutet auch Paulus an 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14. — Auch Weish. 2, 24. vgl. m. V. 23 und 25. hat κόσμος die Bedeutung „Menſchenwelt".

[2] Daß dieſes wenigſtens pauliniſche Lehre ſei, wird, wie man auch weiter darüber urtheilen möge, ſelbſt von rationaliſtiſchen Theologen anerkannt. Vgl. z. B. de Wette z. V. 12: „Der Exeget kann nicht darüber zweifelhaft ſein, daß der Apoſtel die Verbreitung ſowohl der Sünde als des Todes von Adam her auf die Menſchen lehre." Zu V. 19. bemerkt de Wette, κατεστάθησαν heiße nicht: „ſie ſind als Sünder behandelt worden, oder als Sünder erſchienen"; der Gedanke ſei vielmehr: „ſie ſind (nicht etwa bloß durch Zurechnung) wirklich Sünder geworden." — Die unglücklichſte Umgehung des in κατεστ. ſo beſtimmt ausgeſprochenen Dogma's hat wohl Ufteri verſucht, wenn er erklärt, Röm. 5, 19 beſage „weiter nichts, als daß ſchon in der Sündhaftigkeit Adams, die ſich in der Uebertretung eines poſitiven Gebotes zuerſt als wirkliche, bewußte Sünde kund gab (εἰσῆλθεν V. 12?), die Sündhaftigkeit der ganzen menſchlichen Natur zum Vorſchein gekommen; daß in der Sünde des Anfängers des menſchlichen Geſchlechtes die Sündhaftigkeit des ganzen Geſchlechtes ſchon mitgeſetzt, durch ſie vermittelt und bedingt ſei." A. a. O. S. 27. Vgl. dagegen Meßner a. a. O. S. 214.

[3] Es dürfte zweckmäßig ſein, den Zuſammenhang, in welchem der an dieſer Stelle vorzüglich zu berückſichtigende Abſchnitt des Briefes an die Römer (5, 12 ff.) ſich findet, in Kürze anzugeben. Nachdem der Apoſtel in den drei erſten Kapiteln des Briefes die apologetiſche Grundlage ſeines Hauptſatzes, daß das Evangelium eine Gotteskraft ſei zum Heile für Jeden, der da glaube, den Juden und auch den Heiden (1, 16.), den Beweis der allgemeinen Erlöſungsbedürftigkeit, entwickelt, und die in Chriſto aufgerichtete univerſale Heilsordnung in einigen Hauptlinien gezeichnet hat (3, 21 ff.), weiſt er (K. 4) nach, wie ſich das ungläubige Judenthum mit Unrecht auf die altteſtamentliche Heilsordnung der chriſtlichen gegenüber berufe und angeblich zurückziehe; indem jene, richtig aufgefaßt, in ihrem Weſen von der des Neuen Bundes nicht verſchieden ſei. Dann richtet Paulus (K. 5) ſeinen Blick auf das in Chriſto der Menſchheit erworbene Heil ſelbſt; zunächſt will er das gläubige Vertrauen ſeiner Leſer ſtärken, indem er die Gewißheit jener Heilsbegründung nachweiſt. Der Gedankengang läßt ſich folgermaßen angeben: „Wie dürften wir daran zweifeln, daß wir durch Chriſtus zum vollen Erbe des Heiles gelangen werden, da wir ja ſchon durch den Glauben an ihn eine ſo wunderbare und beſeligende Umwandlung unſers Innern durch die Hoffnung, die Liebe und Hingabe an Gott, er-

2. Wie zum Beweiſe für dieſe Wahrheit und zur Erläuterung derſelben beruft ſich der Apoſtel auf die Erfahrungsthatſache [1], daß der Tod, die Folge der Sünde, von Adam auf alle Menſchen übergegangen ſei (V. 12. εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν).

Auch der Tod (d. i. das erfahrungsmäßige allgemeine Geſetz desſelben) iſt erſt durch die Sünde Adams in die Menſchheit eingetreten (V. 12. καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος-εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον); und zwar beſteht ein wahrer Cauſalnexus zwiſchen der Sünde Adams und dem allgemeinen Geſetze des Todes in der Menſchheit [2].

---

fahren haben (V. 2—5)? Und ferner hat ſich ja Chriſtus für uns geopfert, — worin der Grund und Anfang unſeres Heiles liegt, — da wir Sünder und Gottes Feinde waren. Wenn unter ſolchen Verhältniſſen Gottes Liebe ſich ſo wunderbar gegen uns erwies, wie ſollte dann nicht jetzt, da die Menſchheit mit Gott verſöhnt iſt durch Chriſtus, Gottes Huld in vollem Maß uns zu Theil werden, und zwar durch denſelben, nun in göttlicher Herrlichkeit lebenden Chriſtus (V. 6—11)?" Der Schwerpunkt dieſer letzten Betrachtung liegt offenbar in der Stellung, welche Chriſtus durch ſein Sühnopfer (V. 11. vgl. m. 3, 24. 25) und ſein Mittleramt zum Menſchengeſchlechte einnimmt. Dieſe Stellung nun hatte der Apoſtel bis dahin nur angedeutet (a. a. O.; 4, 25); jetzt will er ſie eingehender erklären. Es geſchieht ſo (V. 12 ff.), daß er Chriſtus, den Urheber des Heiles, mit Adam, dem Stammvater des Geſchlechtes, vergleichend es hervorhebt, wie auch in Letzterm in Bezug auf die Heilsfrage eine Stellvertretung oder ein vermittelnder, wirkſamer Einfluß bezüglich des ganzen Geſchlechtes ſtattgefunden habe. Aehnlich wie Adam verhalte ſich Chriſtus zur Menſchheit. Habe in Adam die Quelle der Sünde und des ewigen Verderbens ſich geöffnet, die zu Allen und zu Jedem fortſtröme, ſo auch in Chriſtus die Quelle der Gerechtigkeit und des Heiles für Alle und für Jeden.

[1] *F. X. Patritius*, Commentationes tres. Rom. 1851. Commentatio secunda de pecc. origin. propagatione a Paulo descripta pag. 36: „Adparet autem mortem originali huic peccato ut effectum caussae a Paulo adtribui, quo, quum effectus certissimus sit ac manifestissimus, caussam quoque certissimam esse concludat." — „Wenn der Apoſtel 1 Kor. 15, 21 f. zunächſt nur von dem Urſprung des Todes in der Menſchheit handelt, ja auch in der Hauptſtelle Röm. 5, 12—21. mehr vom Tode als von der Sünde redet, ſo gilt doch nach dem engen Zuſammenhang, der nach Paulus zwiſchen Sünde und Tod ſtattfindet, das was er vom Tode ſagt, auch von der Sünde; daß er aber dieſe letztere nicht ſo ſehr als den erſtern hervorhebt, davon liegt der Grund nach Schmid (a. a. O. S. 256) darin, daß augenſcheinlicher nachgewieſen werden konnte, daß vom Urmenſchen der Tod aller Menſchen, als daß die Sünde Aller von ihm ausgegangen ſei." Meßner a. a. O. S. 213.

[2] Röm. 5, 15: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον. V. 17: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός. Vgl. V. 14.; 8, 10. Ebenſo beſtimmt lautet 1 Kor. 15, 21. 22: „Denn durch einen Menſchen iſt der Tod, und durch einen Menſchen die Auferſtehung von den Todten. Gleichwie nämlich in Adam (ἐν τῷ Ἀδάμ) Alle ſterben, ſo werden auch in Chriſto Alle lebendig gemacht werden."

Dieſes hat wiederum ſeinen Grund darin, daß auch die Urſache des Todes, die Sünde, von Adam aus und durch ihn über alle Menſchen ſich verbreitet hat (a. a. O.); καὶ οὕτως, d. h. wegen des im vorhergehenden Satzgliede ausgeſprochenen Cauſalnexus zwiſchen Sünde und Tod des Menſchen überhaupt ging der Tod von Adam auf alle Menſchen über; und dieſes wiederum, „weil eben Alle geſündigt hatten", ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, d. i. (nach V. 19) zu Sündern gemacht worden waren in und durch Adam [1].

3. Ausdrücklich wehrt der Apoſtel die Vorſtellung ab, als ſei der urſächliche Zuſammenhang zwiſchen der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit ſeiner Nachkommen ein bloß äußerlicher und zufälliger, z. B. durch bloße Nachahmung der Sünde des Stammvaters vermittelter [2]. Dieſer Einwand hätte ſich leicht auf Grund des moſaiſchen Ge-

---

[1] Wenngleich die Ueberſetzung des ἐφ ᾧ a. a. O. mit „in welchem" scil. dem einen Menſchen, Adam, grammatiſch unzuläſſig iſt, ſo iſt mit derſelben doch nach V. 19. der Sinn der Worte genau getroffen. Ἐφ' ᾧ (Vulg. in quo, welches ebenfalls „nicht nur als Relativpronomen, ſondern auch als Conjunction = in eo quod aufgefaßt werden kann," Aberle a. a. O. S. 461.) iſt, wie auch 2 Kor. 5, 4. in ἐπὶ τούτῳ ὅτι aufzulöſen und mit propterea quod, dadurch daß oder weil zu überſetzen. Wie nämlich οὕτως auf das Vorhandenſein eines Zuſammenhanges zwiſchen der Sünde Adams und dem Geſetze des Todes in der Menſchheit im Allgemeinen zurückweiſt, ſo erklärt und begründet der mit ἐφ' ᾧ angeknüpfte Satz dieſen Zuſammenhang durch Angabe der Mittelurſache: Der Tod kam über Alle, weil die Sünde über Alle kam. Vgl. die gründliche Erörterung dieſer Stelle bei *Patritius* l. c. pag. 26 seqq.; *Beelen*, Commentar. in ep. ad Rom. Lovan. 1854. pag. 143 seqq., woſelbſt auch die ältern Erklärungsverſuche eingehend beſprochen werden; Aberle a. a. O. S. 453 ff.; Schlünkes a. a. O. S. 108 f., doch iſt die dort S. 107 f. gegebene Erklärung des V. 13 mangelhaft und V. 14 gar nicht berückſichtigt; vgl. ferner die Commentare von Klee, Reithmayr, Adelb. Maier, Biſping z. d. St. Eine Ueberſicht der vielen Erklärungsverſuche neuerer proteſtantiſcher Exegeten ſ. bei de Wette, Tholuck, Meyer z. d. St., und in Herzogs Real-Encykl. XV. Bd. S. 210 ff.

[2] Röm. 5, 13. 14: „Bis zum Geſetze nämlich war Sünde in der Welt; Sünde aber wird nicht angerechnet, wo es kein Geſetz gibt (ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). Es herrſchte aber der Tod von Adam bis auf Moſes auch über diejenigen, welche nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams ſündigten, der ein Vorbild des Zukünftigen iſt." Der Sinn des Axioms, auf welches der Apoſtel (V. 13) ſeinen Beweis gründet, ἁμαρτία οὐκ ἐλλογ. κτλ., kann nicht ſein, „Sünde wird überhaupt dem Menſchen nicht angerechnet zu Schuld und Strafe, wenn es kein ſie verbietendes Geſetz gibt"; denn in dieſem Falle ſtützte ſich der Apoſtel auf die von ihm ſelbſt im erſten Theile des Briefes (K. 1. 2) als undenkbar ausgeſchloſſene Annahme, daß der Menſch ohne poſitive göttliche Offenbarung eines ſeine Verantwortlichkeit begründenden Sittengeſetzes (νόμος) entbehre. Wir

ſetzes nahelegen können, welches viele Uebertretungen mit der Todesſtrafe bedrohte, während andere Ausſprüche der Offenbarung den Tod überhaupt als Strafe der Sünde darſtellten (z. B. Deut. 24, 16; Ez. 18, 20). Nehmen wir an, daß dem Apoſtel dieſe Möglichkeit vorſchwebte, ſo erklärt ſich die Form, in welcher er dem bezeichneten Einwande begegnet. Es wäre denkbar, ſo erörtert Paulus, daß die eigenen actuellen Sünden der Menſchen die Allgemeinheit des Todes begründeten, wenn ein poſitives und allgemeines Geſetz Gottes (ein νόμος) jede Sünde mit der Strafe des Todes bedroht hätte. Nun war freilich ſchon vor der Periode der moſaiſchen Geſetzgebung die Sünde in der Welt herrſchend; ein ſolches Strafgeſetz aber gab es nicht; alſo konnten auch die perſönlichen Sünden der Menſchen die Urſache des auch damals herrſchenden allgemeinen Todesgeſetzes nicht ſein. (V. 13. Wohl aber hatte, wie wir beifügen können, Gott die erſte Sünde des Menſchen mit dem Tode bedroht. Gen. 2, 17.) Dazu kommt, daß während derſelben Weltperiode ſelbſt diejenigen dem Geſetze des Todes unterworfen waren, welche einer perſönlichen Thatſünde, ähnlich wie Adam, ſich nicht ſchuldig gemacht hatten (V. 14). Es muß alſo in der Sünde Adams die Urſache ihres Todes gelegen haben [1]; und ſomit iſt der Zuſammenhang zwiſchen der Sünde Adams und der allgemeinen Herrſchaft der Sünde und des Todes in der Menſchheit ein innerer und nothwendiger. Er gründet ſich in der Stellung des Stammvaters zum ganzen

müſſen alſo οὐκ ἐλλογεῖται und μὴ ὄντος νόμου in einem beſchränktern Sinne, entſprechend dem hier bekämpften Einwande, faſſen: Die Sünde wird nicht angerechnet zu einer beſtimmten Strafleiſtung, wenn es kein dieſe normirendes Geſetz gibt; oder man kann nicht behaupten, die Sünde ziehe irgend eine beſtimmte Strafe nach ſich, z. B. den Tod, wenn man nicht ein poſitives Strafgeſetz Gottes dafür aufzuweiſen hat. — Daß die Sünde im Allgemeinen die Strafgerechtigkeit Gottes herausfordere, konnten freilich auch die Heiden erkennen (1, 32.); aber es wäre dieſe Erkenntniß jedenfalls auch auf jene Allgemeinheit beſchränkt geblieben.

[1] Der Apoſtel bezweckt in der angezogenen Stelle nur, die Wahrheit feſtzuſtellen, daß die Sünde Adams für alle ſeine Nachkommen Urſache der Sünde und des Todes war. Hingegen liegt die Frage dem Zuſammenhange durchaus fern, ob die perſönlichen Sünden der einzelnen Menſchen als Miturſache ihres Todes anzuſehen ſeien. Dennoch will man die Entſcheidung dieſer Frage in unſerer Stelle finden. So ſagt z. B. Meßner a. a. O. S. 216: „Gibt nun auch die Beziehung des ἐφ' ᾧ auf θάνατος keinen befriedigenden Sinn, ſo werden wir mit Neander (a. a. O. Thl. 2, S. 672 Anm.) nach Paulus als die erſte urſprüngliche Cauſalität des Todes aller Menſchen die Sünde Adams, als die ſecundäre Urſache das Sündigen der einzelnen Menſchen (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) bezeichnen.“ Man vgl. dagegen die beſtimmten Aeußerungen V. 14. 15 u. 17.

Geſchlechte, und wir haben die natürliche Fortpflanzung als die Vermittlung desſelben zu denken (Eph. 2, 3; Pſ. 50, 7; Job 14, 4). Aus eben dieſem Grunde endlich iſt der erſte Adam, indem er Sünde und Tod über ſeine ganze Nachkommenſchaft brachte, ein Vorbild des zweiten Adam, Chriſtus, welcher Gnade und Leben für die ganze Menſchheit erwarb (V. 14. vgl. m. 1 Kor. 15, 21. 22. 45) [1].

Dritter Abſchnitt.

Das Weſen und die Folgen der Sünde.

§. 1.

Ueberſicht.

Den ſittlichen Zuſtand des unerlöſten Menſchen bezeichnet Paulus im Allgemeinen als ἀδικία und ἀσέβεια, Ungerechtigkeit, Gottloſigkeit [2]; die unter der Herrſchaft der Sünde Lebenden heißen ἄδικοι, ἀσεβεῖς, ἀσθενεῖς, ἀδόκιμοι [3]. Alle dieſe Ausdrücke deuten ſchon in ihrer Form eine durch die Sünde bewirkte Depravation an. Welcher Art dieſe ſei, beſtimmt der Apoſtel näher, indem er in einer Reihe mannigfaltiger Züge die Stellung des gefallenen Menſchen zu Gott, die Beſchaffenheit ſeiner Natur und die Beziehung der Sünde des Menſchen zu den übrigen

---

[1] „Nescio sane, quomodo quis possit et praevaricationem ejus, et peccatum, et hoc quod mors per ipsum in omnes homines pertransiit, in formam Christi coaptare, nisi forte *ex contrariis*, ut idem Apostolus in superioribus exponit, cum dicit: Sicut enim per unum hominem etc. 1 Cor. 15, 21. et iterum: Sicut enim per inobedientiam unius hominis etc. Rom. 5, 19.“ *Origen.* Comment. in Rom. 5, 14. ed. Lomm. tom. VI. p. 345. — Mit Röm. 5, 12 ff. ſteht das über die Priorität der Sünde Eva's 1 Tim. 2, 14. vgl. m. 2 Kor. 11, 3 Geſagte nicht im Widerſpruch. „Denn allerdings beging Eva zuerſt eine Sünde und Adam nahm an derſelben Theil, weßwegen denn auch Eva als Urheberin der Sünde dargeſtellt werden kann (a. a. O.). Allein hier (in der im Römerbr. a. a. O. beregten Frage) kommen Adam und Eva nicht als Individuen, ſondern als Stammeltern des menſchlichen Geſchlechtes in Betracht, und in dieſer Beziehung iſt die Verſündigung Adams als des Hauptes der ehelichen Verbindung zwiſchen ihm und der Eva entſcheidend, ſo daß, wenn die Sünde nicht als individuelle Thatſache, ſondern als etwas im ganzen Geſchlechte Herrſchendes betrachtet wird, dieſelbe auf Adam als ihren Urheber zurückgeführt werden muß.“ Aberle a. a. O. S. 456 f. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. 1. 2. Qu. 81. art. 5 vgl. m. art. 1. 4.

[2] Röm. 1, 18; 3, 5; 6, 13. Tit. 2, 12.

[3] Röm. 4, 5; 5, 6. 1 Tim. 1, 9. Apg. 24, 15. 1 Kor. 6, 1. 2 Kor. 13, 5; vgl. m. Röm. 1, 28. Hebr. 6, 8. 9.

Reichen der Schöpfung beschreibt. Aus der Zusammenstellung dieser Momente wird sich zugleich die paulinische Anschauung von dem Wesen der Sünde erkennen lassen [1].

§. 2.

Das Verhältniß des Sünders zu Gott.

1. Die Lage, in welcher der Mensch in Folge der allgemein herrschenden Sünde Gott gegenüber hienieden sich befindet, beschreibt Paulus (Röm. 3, 23.) mit den Worten: „Alle haben gesündigt, und ermangeln der Herrlichkeit Gottes" [2]; d. h. die ganze Menschheit ermangelt des Wohlgefallens, der Anerkennung von Seiten Gottes; also der höchsten Auszeichnung, die überhaupt dem Geschöpfe eignen kann.

2. Andererseits lehrt der Apostel, die von Gott zu verleihende „Herrlichkeit" (δόξα) und die Aufnahme in „Gottes Reich und Herrlichkeit" werde der ewige Lohn der Gerechten sein [3]; es sei eine Frucht des Erlösungswerkes Christi, daß jene Güter dem Menschen wieder zugänglich geworden [4], und dieser gewinne ein Anrecht auf dieselben in Kraft

---

[1] Bezüglich der paulinischen Terminologie ist zu bemerken, daß ἁμαρτία sowohl die Thatsünde als die habituelle Sünde bezeichnet (Röm. 5, 12 ff. 7, 8 ff.); παράπτωμα ist die Uebertretung eines Gebotes oder Verbotes, als Abfall von der durch Gott gesetzten sittlichen Ordnung; παράβασις die Uebertretung der im Gesetze Gottes bezeichneten Richtschnur des sittlichen Lebens. (Röm. 4, 15. 25; 5, 14. Gal. 3, 19; 6, 1. Eph. 2, 1. 5 u. f. f.)

[2] Πάντες γὰρ ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Häufig nimmt man δόξα für gleichbedeutend mit καύχησις (V. 27 vgl. m. 1 Thess. 2, 20.) und übersetzt: „Alle ermangeln des Rühmens vor Gott", d. i. sie dürfen nicht auf eigene Gerechtigkeit oder Sündelosigkeit pochen. Diese Auffassung ist gewiß dem Zusammenhange vollkommen entsprechend. Jedoch scheint uns die schon von Chrysostomus, homil. VII. in ep. ad Roman. gegebene Erklärung „sie ermangeln der Ehre oder Auszeichnung von Seiten Gottes, wie sie dem nichtsündhaften Menschen eigen sein würde," dem sonstigen biblischen Sprachgebrauche und der Vorstellungsweise des Apostels (δόξα τοῦ θεοῦ ist ein ähnlicher Ausdruck wie δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ; V. 22. vgl. m. 1, 17. Joh. 5, 44; 12, 43.), endlich dem Begriffe von ὑστερεῖσθαι näher zu kommen. Vgl. oben Nr. 2 und die beiden folgenden Anmerkungen.

[3] 1 Thess. 2, 12: „Daß ihr Gottes würdig wandeln möget, der euch zu seinem Reiche und zu seiner Herrlichkeit berufen hat" (εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν). Vgl. Röm. 2, 7. 10.

[4] Röm. 5, 2: „Durch welchen (Christus) wir vermittelst des Glaubens auch Zutritt erlangt haben zu dieser Gnade, in welcher wir stehen, und uns rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes," (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.) Vgl. 8, 18. 21. Eph.

der Rechtfertigung und Zutheilung des heil. Geiſtes (Röm. 5, 2—10. 17. 21; 6, 23; 8, 15—17. Eph. 1, 14). Hieraus ſchließt man mit Recht, daß auch die δόξα τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 23.), welche durch die Sünde für den Menſchen verloren ging, das Bild Gottes im Menſchen, eine von Gott geſchenkte Gnade der Gerechtigkeit und Heiligkeit (δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης)[1] war, verbunden mit dem Anrechte auf die himmliſche Verherrlichung und Seligkeit.

3. Concreter ſtellt ſich das Weſen der Sünde dar, indem der Apoſtel lehrt, der Menſch ſei in Folge derſelben ungerecht (ἄδικος), der ἀδικία verfallen, d. h. mit andern Worten, er ſei der rechten ſittlichen Beſchaffenheit beraubt, die er nach Gottes Willen haben ſollte (δικαιοσύνη). Auf Grund deſſen iſt er ein Gegenſtand des göttlichen Zornes und Mißfallens[2]; das frühere Verhältniß der Liebe und des Friedens mit Gott iſt in Feindſchaft umgewandelt (Röm. 5, 10.; vgl. m. Eph. 1, 10. Kol. 1, 20). Alles dieſes iſt durch des Menſchen eigenes, freies Verſchulden geſchehen; er hat ſich von Gott abgewandt, iſt gottvergeſſen

---

1, 18: „Daß ihr einſehet, welches die Hoffnung ſeiner Berufung ſei, und welches der Reichthum der Herrlichkeit ſeiner Erbſchaft in den Heiligen.“ Kol. 1, 27 heißt Chriſtus ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Vgl. 3, 4. 2 Kor. 4, 17. Hebr. 2, 10.

[1] Eph. 4, 20—24: „Ihr aber habt Chriſtum nicht ſo kennen gelernt, wenn ihr anders ihn gehört, und euch durch ihn habt belehren laſſen, ſowie es Wahrheit in Jeſu iſt, abzulegen in Anſehung des frühern Wandels den alten Menſchen, der durch des Irrthums Lüſte verderbt wird; euch hingegen zu erneuern im Geiſte eueres Gemüthes (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν), und den neuen Menſchen anzuziehen, der nach Gott geſchaffen iſt, in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit“ (τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας). Kol. 3, 9. 10: „Ziehet aus den alten Menſchen mit ſeinen Werken, und ziehet an den neuen, der da erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Bilde deſſen, der ihn erſchaffen hat“ (τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). Daß der Apoſtel in den beiden angeführten Stellen den übernatürlichen Gnadenſtand des erſten Menſchen beſchreiben wolle, wird zwar oft behauptet; jedoch hat, ſo wahr auch die betreffende dogmatiſche Idee an ſich iſt, die Exegeſe ihre wohlbegründeten Bedenken dagegen zu erheben, wenn man dieſelbe aus dieſen Stellen unmittelbar herleiten will. Schon Eſtius ſagt: „Alii per novum hominem significari putant primum hominem Adam, qualis a Deo creatus est, nimirum rectus et integer. Verum consideranti phrasim apostolicam et alia loca, quae sunt Rom. 6, 4. 6. 11. et Col. 3, 9. 10., cum isto conferenti magis apparet, novum hominem ab Apostolo dici unumquemque hominem, quatenus renovatus est per gratiam Dei. Quae renovatio hic et alibi nomine creationis intelligitur.“ Comment. in Ephes. 4, 24. Vgl. Comment. in Col. 3, 9. 10. und Bisping zu beiden St.

[2] Röm. 1, 18; 2, 5. 8; 8, 7. 8. Eph. 2, 3.

(ἀσεβής) geworden; eine Thatsache, die im Heidenthume ihren Culminationspunkt besitzt (Röm. 1, 18 ff.), weßhalb Paulus die Heiden auch geradezu „gottlos", ἄθεοι nennt (Eph. 2, 12) [1]. Die Sünde begründet also, weil sie aus dem freien Willen des Menschen entspringt, eine Schuld desselben vor Gott; er ist um ihretwillen der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen (ὑπόδικος τῷ θεῷ Röm. 3, 19; vgl. m. 1, 18—23. Gal. 3, 10) [2].

4. Gott muß nämlich kraft seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit ein verdammendes Urtheil über den sündigen Menschen fällen; vollzieht er diesen Rechtsspruch (δικαίωμα Röm. 1, 32), so ist ewiges Verderben des Menschen Antheil (Röm. 2, 2. 8. 12; 5, 16. 18).

Wenn Gott dieses Gericht nicht sofort an dem Sünder vollzieht; wenn er insbesondere in der vorchristlichen Weltperiode die fortschreitende Entwicklung des Sündenlebens in der Menschheit duldete, und der Allgemeinheit der Sünde nicht eine ebenso umfangreiche und adäquate Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit entgegenstellte, so hat das seinen Grund in einem ewigen Rathschlusse des göttlichen Erbarmens (χρηστότης). Dem einzelnen Sünder erweist Gott seine Langmuth und Barmherzigkeit, indem er ihm Zeit zur Umkehr und Buße vergönnt; dem Gerichte Gottes wird darum doch Niemand entgehen (Röm. 2, 3 ff. 1 Thess. 1, 10). Der Menschheit im Ganzen aber schonte Gott in der genannten Welt- und Offenbarungsperiode [3] in dem

---

[1] Auf demselben Grunde beruht es, daß im jüdischen Hellenismus ἀσεβής schlechthin zur Bezeichnung des Heiden (im Gegensatz zu εὐσεβής, dem jüdischen Ehrennamen) gebraucht wird; z. B. 1 Makk. 3, 15: Καὶ ἀνέβη μετ' αὐτοῦ παρεμβολὴ ἀσεβῶν ἰσχυρὰ βοηθῆσαι αὐτῷ, καὶ ποιῆσαι τὴν ἐνδίκησιν ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ. 9, 73: Καὶ ἤρξατο Ἰωνάθαν κρίνειν τὸν λαὸν, καὶ ἠφάνισε τοὺς ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραήλ. Vgl. 2 Makk. 8, 2. Schleußner, Nov. thes. s. h. v. Wetstein z. Röm. 4, 5. Eine Parallele hiezu bildet der Gebrauch von ἄνομος, Apg. 2, 23.

[2] Wir haben in Vorstehendem nicht unterschieden zwischen der persönlichen Sünde des einzelnen Menschen und der nach der Lehre des Apostels dem ganzen Geschlechte durch den Stammvater vermittelten Sünde. Paulus selbst macht nämlich diese Unterscheidung nicht, wo er die Folgen der Sünde bespricht; wie er ja überhaupt nicht den Menschen in abstracto, sondern in seiner geschichtlich gegebenen Lage und Beziehung zu Gott in Betracht zieht. Man vgl. Eph. 2, 3. Röm. 1, 18; 2, 5; 6, 23.

[3] Wegen der von Gott in dieser Zeit zugelassenen Entwicklung der Sünde heißt sie „die Periode der Langmuth" (ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 25.); das Verhalten Gottes der Sünde gegenüber ein „Hingehenlassen" derselben (πάρεσις, Röm. a. a. O.; der Gegensatz davon ist ἄφεσις, Apg. 13, 38; 26, 18. Eph. 1, 7 u. s. f., und

angegebenen Sinne, um die im ewigen Rathſchluſſe ſeines Erbarmens feſtgeſetzte Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit in Chriſto vorzubereiten; eine Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit, die zugleich der vollkommenſte Erweis ſeiner Heiligkeit und Liebe ſein ſollte (Röm. 3, 26. Eph. 1, 7 ff.).

Dennoch blieb, wie ſchon angedeutet worden iſt, die ſtrafende Gerechtigkeit Gottes in der vorchriſtlichen Weltperiode der Sünde gegenüber nicht gänzlich verborgen. Das Daſein und die Rechte derſelben wurden nicht bloß dem Menſchen durch ſein ſittliches Bewußtſein, durch Ausſprüche der Vernunft und des Gewiſſens, theoretiſch bezeugt (Röm. 1, 32; 2, 14. 15); dieſelbe hat ſich auch thatſächlich in der Menſchheit kund gethan [1].

§. 3.

Der Tod (ὁ θάνατος).

Die Folgen der Sünde faßt der Apoſtel ſehr häufig in dem vieldeutigen Ausdrucke θάνατος, Tod, zuſammen. Aus einer vergleichenden Unterſuchung der betreffenden Stellen ergeben ſich folgende dogmatiſche Ideen.

1. Θάνατος bedeutet zunächſt den phyſiſchen Tod, welcher als ein allgemeines Geſetz thatſächlich auf dem menſchlichen Geſchlechte laſtet. Dieſer iſt die allgemeinſte und augenfälligſte Strafe der Sünde, welche unmittelbar in Folge der erſten Sünde [2] für das ganze Geſchlecht eintrat (Röm. 5, 12) [3]. „Der Sünde Sold iſt der Tod" (Röm. 6, 23); ihn müſſen ſelbſt diejenigen entrichten, die in Chriſto Befreiung von der Sünde erlangen (Röm. 8, 10). Daß der Tod den Charakter einer Strafe für den Menſchen an ſich trage, iſt ſchon dadurch

---

ἀθέτησις, Hebr. 9, 26.), oder ein „Ueberſehen der Zeiten der Unwiſſenheit" (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, Apg. 17, 30.); Gott ließ es zu, „daß die Heiden ihre ſelbſtgewählten Wege ungeſtört wandelten" (Apg. 14, 16. vgl. m. Röm. 1, 24—28.).

[1] Siehe §. 3. Die in den Schriften des A. T. berichteten beſondern Offenbarungen der göttlichen Strafgerechtigkeit ſind hier natürlich nicht näher von uns in Betracht zu ziehen.

[2] Vgl. oben S. 54 f. Gen. 2, 17. 25; 3, 19. Weish. 1, 13; 2, 23. Sir. 38, 15.

[3] Daß an dieſer Stelle zunächſt und vielleicht ausſchließlich an den phyſiſchen Tod zu denken ſei, geht aus dem ganzen Zuſammenhange, beſonders auch aus V. 14 unwiderſprechlich hervor. Vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. Reithmayr a. a. O. S. 239 f.

angedeutet, daß er dem natürlichen Gefühle und Verlangen des Menschen zuwider, ein Gegenstand des Schreckens und Grauens für ihn wie für alles Lebendige ist [1]. Die Wahrheit, daß der Tod wirklich als eine Strafe der Sünde über die Menschheit gekommen sei, spricht Paulus auch im Zusammenhange seiner Erlösungslehre unzweideutig aus, indem er sagt, der Tod sei als eine Gott und dem Menschen feindliche Macht in die Welt eingedrungen (also der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zuwider); Christus habe ihn überwunden und werde ihn als den letzten Feind des Gottesreiches, welches er als Erlöser wiederhergestellt, gänzlich vernichten in der allgemeinen Auferstehung [2]. Dieselbe Idee endlich ist in dem Satze ausgesprochen: „Der Stachel des Todes ist die Sünde" [3], d. h. die Sünde hat dem Tode erst die Waffe geliehen, womit er den Menschen trifft.

---

[1] 2 Kor. 5, 4: „Denn auch wir, die wir in dem Zelte (des Leibes) sind, seufzen beschwert, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten (ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι), damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde." Also mit Umgehung des grauenvollen Todes möchte der Christ unmittelbar der Verklärung theilhaft werden. Vgl. Röm. 8, 20—23. Hebr. 2, 15.

[2] 1 Kor. 15, 16: „Als der letzte Feind wird zu nichte gemacht der Tod." Vgl. V. 53—57. Röm. 5, 14. 2. Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14. 15.

[3] 1 Kor. 15, 54—56: „Wann aber dieses Verwesliche angezogen haben wird Unverweslichkeit, und dieses Sterbliche Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Siege. Wo ist, Tod, dein Stachel? Wo ist, Tod, dein Sieg? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde (τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία), die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz." Zur Erklärung dieser schönen, inhaltreichen Worte bemerkt Estius treffend: „Considerandum est, Apostolum de morte loqui quasi de persona, cui tribuat regnum, imperium, victoriam, quemadmodum et de ea locutus est Rom. 5. Unde et supra v. 26. mortem vocavit hostem, qui novissimus destruetur, et nunc proxime eidem velut hosti, prius victori, postea devicto ac prostrato, insultavit, ac stimulum ei adscripsit tanquam telum, quo figat ac perimat homines. Hunc igitur stimulum peccatum esse dicit. Quem sensum luculente tradunt expositores graeci Theophylactus et Oecumenius his fere verbis: Per peccatum fortis est mors, utens illo velut armis quibusdam ac stimulo. Nam ut scorpius ipse quidem vile animalculum est, sed vim habet in aculeo, ita et mors per se ac sine peccato, tanquam aculeo, nihil omnino potest." Diese Auffassung vertritt u. A. auch de Wette: „Unter κέντρον denkt sich Paulus den Stachel eines Scorpions, d. i. eine verderbliche Waffe, nicht einen Treibstachel (Schöttg. Bllr.). — Κέντρ. τ. θ. ist der Stachel, mit welchem der Tod tödtet, nicht, mit welchem seine Kraft geweckt wird. Nach dem bekannten Satze, daß der Tod der Sünde Sold ist (Röm. 6, 23), wird diese hier als die verderbliche Waffe vorgestellt, welcher der Tod sich bedient." — Eine un-

2. Der Tod (θάνατος) iſt ferner der Gegenſatz des ewigen glückſeligen Lebens (ζωὴ αἰώνιος, Röm. 5, 21), das volle Maß des Sündenelendes und der ewigen Strafen, welche die Verdammten treffen (Röm. 6, 20—23[1]; vgl. m. 1, 32; 2 Kor. 2, 16). Hier iſt alſo der Ausdruck θάνατος gleichbedeutend mit ἀπώλεια, φθόρα und ὄλεθρος αἰώνιος (ewiges Verderben)[2], κατάκριμα (Verdammung, Röm. 5, 16. 18; 8, 1).

---

gerechtfertigte Abſchwächung des in Rede ſtehenden Satzes iſt es, wenn man in demſelben nur die Idee finden will, daß „das Gefühl der Schuld es ſei, welches dieſe gewaltſame Scheidung von Seele und Leib noch in beſonderm Maße für den Menſchen zu einem Gegenſtande des Schreckens mache" (Meßner a. a. O. S. 211. Vgl. Schmid a. a. O. S. 252. Uſteri a. a. O. S. 35 und S. 379 ff.). Der Zuſammenhang fordert entſchieden die andere Auffaſſung. Paulus hat vorher die gänzliche Vernichtung des Todes durch Chriſtus in der allgemeinen Auferſtehung und der Verklärung der Auserwählten betrachtet. Indem am Schluſſe dieſer Betrachtung jener Sieg des Erlöſers über den „letzten der Feinde" in ſeiner ganzen überwältigenden Größe vor die Seele des Apoſtels tritt, bricht er triumphirend in den Jubelruf aus: „Wo iſt (nun), Tod, dein Stachel; wo iſt dein Sieg?" Das kann nur heißen: „Jetzt iſt deine Herrſchaft zu Ende; Waffe und Wehr (die Möglichkeit des Sieges) ſind dir fortan genommen." Dann wird wieder in ruhigem, belehrendem Tone erklärt, die Sünde ſei jene Waffe des Todes, die ihm Macht über den Menſchen verlieh, und wodurch er bis zu jenem ſeligen Augenblicke, der dem Apoſtel vorſchwebte, ſeine Macht geltend mache, während uns der Sieg über ihn wie über die Sünde von Gott in Chriſto bereitet (ideell ſchon verliehen) ſei. „Gott aber ſei Dank, der uns den Sieg verliehen hat durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum." V. 57. Vgl. Röm. 5, 17. 21; 8, 10. 11. Eph. 2, 5. 6.

[1] „Nicht der phyſiſche Tod kann hier gemeint ſein; denn dieſen erleidet der Gute mit dem Laſterhaften, und er bietet keinen Grund zur Beſchämung; — auch nicht der Tod der Seele im engern Sinne (Abgeſtorbenheit in Sünde Eph. 2, 1), — dieſe Deutung duldet der Gegenſatz ζωὴ αἰώνιος nicht. — — So iſt alſo unter θάνατος (ohne Artikel) der Zuſtand ewigen Sterbens in Unſeligkeit (mors secunda) zu verſtehen. Aufgelöst aber in ſeine Momente iſt θάνατος, was 2, 9. θλῖψις καὶ στενοχωρία, vgl. Matth. 8, 12. Dieſes der endliche Ausgang, in welchem der Sündendiener untergeht. Joh. 8, 24. Matth. 7, 13; 25, 46." Reithmayr a. a. O. S. 306.

[2] Der Gegenſatz davon iſt wiederum das in Chriſto bereitete Heil, σωτηρία. Röm. 2, 12. Gal. 6, 8. Phil. 1, 28; 3, 19. 2 Theſſ. 1, 9. 1 Tim. 6, 9. „Φθορά, das Charakteriſtiſche des Fleiſches, des Materiellen (Röm. 8, 21. 1 Kor. 15, 42); es iſt der Auflöſung und Verweſung unterthan. Inwiefern des Menſchen Geiſt aber Fleiſch geworden iſt, geht er auch in jenen Verweſungsproceß über und wird von den nie ſterbenden Würmern ſeiner Leidenſchaften verzehrt (Eph. 4, 22. 2 Petr. 1, 4; 2, 12), ſo daß beide, der ſittlich faulende und ſich ſelbſt verzehrende Geiſt und der verworfene Leib in der unſeligen Auferſtehung verbunden, den zweiten ewigen Tod, die nicht mehr endende φθορά, bilden." Windiſchmann a. a. O. S. 162.

3. Endlich bezeichnet θάνατος ganz allgemein den ſittlichen Zuſtand des unerlösten oder dem Dienſte der Sünde hingegebenen Menſchen, alſo eine geiſtige Erſtorbenheit, die dem Menſchen ſehr wohl zum Bewußtſein kommen kann, ja, wenn auch je in ſehr verſchiedenem Grade, zum Bewußtſein kommen muß, und ſo zu einem geiſtigen Elende (ταλαιπωρία, Röm. 7, 24), zur quälenden Strafe wird.

Ein Moment dieſes geiſtigen Todes bildet die auf dem Sünder laſtende Schuld, der Gegenſatz des Friedens und der Liebe Gottes (Röm. 3, 23; 5, 10. Eph. 2, 1. 3. 5. Kol. 2, 13) [1].

Ein anderes Moment, welches auch für das perſönliche Bewußtſein am empfindlichſten hervortritt, iſt das auf dem Menſchen laſtende Joch der Sünde ſelbſt [2]; die Zerrüttung und Unordnung in ſeinen natürlichen Kräften; die ihm innewohnende Neigung zur Sünde; die Unfähigkeit, aus ſich ſelbſt heraus ſein Leben gottgefällig zu geſtalten [3]. Dieſe geiſtige Erſtorbenheit unter dem Joche der Sünde findet der Menſch, wenn er zum Selbſtbewußtſein kommt, bereits als eine Folge der Erbſünde in ſich vor [4]; gibt er ſich dann dem Dienſte der Sünde freithätig hin, ſo entwickelt ſie ſich immer mehr, und endigt dann, oder gewinnt vielmehr ihre letzte Vollendung in dem ewigen Tode der jenſeitigen Verdammung und Unſeligkeit [5]. Das Weſen dieſes geiſtigen Todes erhellt noch klarer aus dem Gegenſatze, den der Apoſtel demſelben gegenüberſtellt. Dieſer iſt das geiſtige Leben, welches die Erlösten durch die Gnade Chriſti mittelſt der Sündenvergebung (Kol. 2, 13) und Heiligung (ἁγιασμός) erlangen; es iſt die Lebensverbindung des göttlichen πνεῦμα mit der menſchlichen Seele, die mittelſt der Liebe ſich vollzieht (Röm. 5, 5; 8, 9 ff.) [6]. Dieſe iſt, wie Paulus ſich ausdrückt,

---

[1] Vgl. oben §. 2. S. 58 ff.

[2] Röm. 6, 16: „Wiſſet ihr nicht, daß ihr deſſen Knechte ſeid, und dem zu gehorchen habt, welchem ihr euch als Knechte zum Gehorſam hingebet, ſei es (als Knechte) der Sünde zum Tode, oder (als Knechte) des Gehorſams zur Gerechtigkeit?“

[3] Röm. 7, 5. 14—24. Vgl. oben S. 33 ff.

[4] Röm. 7, 7—11.

[5] Röm. 8, 6: „Denn das Trachten des Fleiſches iſt Tod.“ V. 13: „Denn wenn ihr nach dem Fleiſche wandelt, ſo werdet ihr ſterben; wenn ihr aber mit dem Geiſte (πνεύματι) die Werke des Fleiſches ertödtet, ſo werdet ihr leben.“ 6, 21: „Welche Frucht hattet ihr nun damals von den Dingen, deren ihr euch jetzt ſchämet? Denn das Ende davon iſt (der) Tod.“ Vgl. S. 63. Anm. 2.

[6] Es iſt dieſelbe „Gottesherrlichkeit“ (δόξα τοῦ θεοῦ), worin auch im An-

„der Tod der Sünde" im Menſchen (Röm. 6, 2. 11); ſie befreit ihn, wie von der auf ihm laſtenden Ungerechtigkeit und Sündenſchuld [1], ſo auch von dem Geſetz der Sünde, das in ſeinen Gliedern waltet, inſofern ſie dem Willen die Herrſchaft über dasſelbe ſichert [2]. So erklärt es ſich denn auch, daß der Apoſtel jenes Sündengeſetz im unerlösten (nicht gerechtfertigten) Menſchen ein „Geſetz des Todes" [3], das Fleiſch (σάρξ), in deſſen Trieben dasſelbe mit vorzüglicher Macht ſich äußert, „Leib dieſes Todes", d. i. des Sündentodes nennt [4].

Beſteht alſo dieſer geiſtige Tod vorzüglich in der Herrſchaft der Sünde über den Willen des unerlösten Menſchen, in dem quälenden Bewußtſein der Schuld und ſittlichen Ohnmacht, ſo hat der Apoſtel den Gegenſatz desſelben, die Gabe des Heiles, die uns in Chriſto angeboten wird, am kürzeſten und doch ebenſo vollſtändig als unergründlich tief bezeichnet in dem Worte εἰρήνη, d. i. der Friede Gottes, der „allen Begriff überſteigt" (Phil. 4, 7) [5]; den Chriſtus ſelbſt als ein koſtbares Vermächtniß den Apoſteln verheißen in der feierlichen Abſchiedsſtunde vor ſeinem Leiden: „Den Frieden hinterlaſſe ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz betrübe ſich nicht, und fürchte nicht" [6].

---

fange die übernatürliche Ebenbildlichkeit des Menſchen mit ſeinem Schöpfer beſtand. Vgl. *Anselm. Cantuar.* Monologium c. 57 seqq.

[1] Röm. 5, 1. 16 ff.; 8, 1; Eph. 2, 4. 5.

[2] Röm. 6, 2. 6 ff.; 7, 25; 1 Kor. 15, 57.

[3] Röm. 8, 2: „Denn das Geſetz des Geiſtes des Lebens in Chriſto Jeſu hat mich vom Geſetze der Sünde und des Todes befreit." Vgl. V. 6; 7, 10—14. — So unterſcheidet der Apoſtel auch eine Trauer, welche Tod, und eine andere, welche ewiges Heil wirkt; 2 Kor. 7, 10: „Denn die gottgefällige Trauer (ἡ κατὰ θεὸν λύπη) bewirkt Buße zum Heile, welche nie gereut; die Traurigkeit der Welt aber wirket Tod." Die erſtere geht hervor aus dem Haſſe und dem Kampfe wider die Sünde; die letztere aus der Anhänglichkeit an dieſelbe. Vgl. V. 9 u. 11.

[4] Röm. 7, 24: „Ich unglücklicher Menſch! Wer wird mich befreien von dem Leibe dieſes Todes?" Die Antwort gibt der folgende Vers in einem Erguſſe des Dankes für die Gnade Jeſu Chriſti, welche die erſehnte Befreiung gewirkt hat: „Dank ſei Gott durch Jeſus Chriſtus unſern Herrn." 8, 16: „Der Geiſt ſelbſt legt mit Zeugniß ab unſerm Geiſte, daß wir Kinder Gottes ſind." Vgl. 5, 1—5.

[5] Vgl. Röm. 8, 6; 14, 17. und den gewöhnlichen Segenswunſch des Apoſtels, χάρις καὶ εἰρήνη κτλ. Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 u. ſ. f.

[6] Joh. 14, 27.

§. 4.

Die Herrſchaft des Teufels. ὁ κόσμος, ὁ αἰὼν οὗτος.

Gleichwie die erſte Sünde des Menſchen durch Veranlaſſung eines abgefallenen Geiſtes herbeigeführt wurde (1 Tim. 2, 14; 2 Kor. 11, 3), ſo haben die böſen Geiſter ſeitdem überhaupt einen mächtigen Einfluß auf die Entwicklung des Sündenlebens in der Menſchheit ausgeübt [1].

1. Die freiwillige Hingabe des Menſchen an die Einflüſterungen Satans zum Dienſt der Sünde hatte im Anfange die Herrſchaft desſelben in der Menſchheit begründet [2]. Die Sünde war auch wiederum das Mittel, durch welches die böſen Geiſter eine eigentliche Gewaltherrſchaft über den Menſchen ausübten. Aus eigener Kraft konnte die Menſchheit derſelben ſich nicht entledigen; vielmehr iſt die Zerſtörung derſelben eine der Früchte des Erlöſungswerkes Chriſti [3]. Weil der Tod als eine Folge der Sünde in die Menſchheit eingetreten iſt und fortdauernd auf ihr laſtet, wird der Teufel als „der Gewalthaber des Todes" bezeichnet [4].

---

[1] „Daß der Apoſtel in dem erſten Theil des Römerbriefes nicht ausdrücklich dieſen Zuſammenhang hervorhebt, liegt darin begründet, daß er nur ſolche Thatſachen hier hervorheben wollte, welche in der eigenen innern Erfahrung jedes Einzelnen begründet ſind. — — Die Idee ſelbſt, daß ein Reich des überirdiſchen Böſen mit ſeinen Wirkungen in dieſe irdiſche Welt hineinragt, iſt eine allen pauliniſchen Briefen gemeinſame." Meßner a. a. O. S. 217.

[2] Vgl. Röm. 6, 16; 2 Petr. 2, 19.

[3] Apg. 26, 18; Kol. 1, 13: „Welcher (Gott) uns errettet hat aus der Gewalt der Finſterniß, und verſetzt hat in das Reich des Sohnes ſeiner Liebe." 2, 15: „Nachdem er entwaffnet die Mächte und Gewalten, ſtellte er ſie öffentlich zur Schau dar, indem er ſie im Triumphe aufführte in ihm (ἐν αὐτῷ scil. Χριστῷ)." „Principatus seu potestates adversarias, h. e., daemones, exutos ac spoliatos imperio, quod habebant in homines, juxta id, quod Christus paulo ante passionem praedixerat: *Nunc princeps hujus mundi ejicitur foras*, Joan. 12, 31., palam ostentavit omnibusque spectandos exhibuit in triumpho, quem de iis egit, victoria per semetipsum suisque viribus ac sanguine parta, velut fortior ille evangelicus, qui fortem armatum superveniens vicit atque exspoliavit (Luc. 11, 22.). Schema sermonis apostolici sumtum a victoribus, qui praecipuos ac potentiores captivos in triumpho cum ostentatione ducere solent; *quibus autem daemones devictos ac spoliatos ostentavit Christus, nisi beatis angelis et justis hominibus, qui virtutem crucis ejus per fidem cognoverunt?* Sed ea ostentatio perfectissime continget in die judicii extremi, quando coram toto mundo daemonum malitia simul et imbecillitas a Christo victore cum maxima eorum ignominia declarabitur." *Estius* in h. l. Vgl. Biſping z. d. St.

[4] Hebr. 2, 14. 15: „Da nun die Kinder an Fleiſch und Blut Theil haben, ſo

2. Die polytheiſtiſchen Culte der Heiden waren ſowohl an ſich, wie auch vorzüglich durch die mit denſelben im ausgedehnteſten Maße verknüpfte Unſittlichkeit (Unzucht, Menſchenopfer u. ſ. w.) der höchſte Triumph der diaboliſchen Einflüſſe und gottfeindlichen Beſtrebungen auf dem Gebiete der Menſchheit: die vollendetſte Entehrung Gottes (ἀσέβεια), zugleich aber auch die tiefſte ſittliche Erniedrigung des Menſchen, die ſchmachvolle Carricatur jener ſataniſchen Lügenprophetie „Eritis sicut dii“ (Gen. 3, 5). In dieſem Sinne behauptet der Apoſtel ganz allgemein, der Götterdienſt ſei Dämonendienſt[1]. Denn „offenbar will er

---

hat auch er (Chriſtus) gleicherweiſe ſich desſelben theilhaft gemacht, damit er durch den Tod dem die Macht nähme, der die Gewalt des Todes hatte, das iſt dem Teufel; und diejenigen erlöste, welche mittelſt Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtſchaft gehalten waren.“ Vgl. Joh. 8, 44: „Dieſer (der Teufel) war ein Menſchenmörder (ἀνθρωποκτόνος) von Anbeginn.“ *Conc. Trid. sess.* V. n. 1.

[1] 1 Kor. 10, 19. 20: „Was behaupte ich nun? daß das Götzenopferfleiſch Etwas ſei? oder daß ein Götze Etwas ſei? (Nein!) ſondern daß ſie, was ſie opfern, den Dämonen und nicht Gott opfern; ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinſchaft tretet mit den Dämonen.“ Um den tiefen Sinn dieſes Ausſpruches, welcher zu manchen Mißverſtändniſſen geführt hat, richtig aufzufaſſen, iſt es durchaus nothwendig, den ſcheinbar demſelben widerſprechenden Satz, den der Apoſtel vorher aufgeſtellt, und worauf er hier ſtillſchweigend zurückblickt, mit in Betracht zu ziehen. Dieſer Satz lautete: „Was nun das Eſſen des Götzenopferfleiſches betrifft, ſo wiſſen wir, daß ein Götze Nichts iſt in der Welt (ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ), und daß Keiner Gott iſt außer dem Einen. Denn wenn es ja auch ſogenannte Götter gibt, ſei es im Himmel, ſei es auf der Erde, — wie es denn viele Götter und viele Herren gibt, — ſo gibt es doch für uns (nur) Einen Gott, den Vater“ u. ſ. w. (8, 4—6). Hier ſtellt der Apoſtel, in Erwiederung der an ihn gerichteten Anfrage betreffs des Götzenopferfleiſches, den allgemeinen Grundſatz auf, daß jenes Opferfleiſch, an und für ſich betrachtet, durchaus nicht von anderm Fleiſche verſchieden, darum auch der Genuß desſelben an ſich für den Chriſten unverfänglich ſei. Unerlaubt könne dieſer Genuß nur in Kraft beſonderer ſittlich-religiöſer Gründe werden. (Sofort werden zwei derſelben hervorgehoben: V. 7, das Verbot des eigenen, wenn gleich in dieſem Falle irrigen Gewiſſens; ſodann das dem Nächſten gegebene Aergerniß, V. 8—13). Jenen allgemeinen Grundſatz ſpricht der Apoſtel nicht direct aus, ſondern in Form einer dogmatiſchen Erörterung, aus welcher ſich derſelbe als nothwendige Schlußfolgerung ergibt: Dem heidniſchen Wahne gegenüber, der viele Gottheiten im Himmel und auf Erden anerkennt, iſt es des Chriſten Ueberzeugung, daß die Götzen an und für ſich, nach der Vorſtellung der Heiden betrachtet, Nichts (οὐδέν), leere Phantaſiegebilde, alſo nichts weniger als Götter ſeien. Der Chriſt kennt nur den Einen Gott, den Vater u. ſ. w. Daher kann auch nach ſeiner Ueberzeugung dem Opferfleiſche an ſich, durch die Beziehung zu jenen der Realität entbehrenden Weſen, keine eigenthümliche Qualität zukommen. (Dieſelbe Idee wendet Tertullian in einem andern Zuſammenhange an,

in den Worten: „Was die Heiden opfern, opfern ſie den Dämonen und nicht Gott“ (1 Kor. 10, 19), nicht dogmatiſch feſtſetzen, was begrifflich unter den heidniſchen Gottheiten zu denken ſei, ſondern er weiſt

---

wenn er ſagt: „Quod non est, nihil ab ullo patitur, quia non est.“ Apolog. c. 12.) Nach einer längern Digreſſion, in welcher der Apoſtel, durch das 8, 9 ff. vom Aergerniſſe Geſagte veranlaßt, ſich über die chriſtliche Freiheit und ihren durch die Rückſicht auf das Heil des Nächſten wie auf das eigene Seelenheil zu regelnden Gebrauch ausſpricht (K. 9; 10, 1—14.), wird 10, 14. mit dem paränetiſchen Satze „darum, meine Lieben, fliehet den Götzendienſt,“ das Thema vom Genuſſe des Opferfleiſches wieder aufgenommen. Bei den im 8. Kapitel ausgeſprochenen Grundſätzen hatte der Apoſtel die Fälle im Auge gehabt, wo der Genuß des Opferfleiſches von aller und jeder Beziehung zu den heidniſchen Opfern ſelbſt frei war, die Fälle nämlich, wo ſolches Fleiſch von Chriſten entweder auf dem Markte gekauft, oder bei Mahlzeiten in heidniſchen Häuſern vorgeſetzt wurde. Jetzt aber gibt der Apoſtel die letzte Entſcheidung bezüglich der geſtellten Frage: er verbietet unbedingt die Theilnahme an den heidniſchen Opfermahlzeiten, weil ſie als ein integrirender Theil der Götzenopfer ſelbſt galten (vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 209 f.), dieſe Theilnahme alſo Götzendienſt wäre, der Götzendienſt aber ein Cult der Dämonen ſei. „Welch' ein Sacrilegium aber wäre es, wenn ein Chriſt, nachdem er im euchariſtiſchen Mahle ein Tiſchgenoſſe Gottes geweſen, alsdann im heidniſchen Tempel zum Tiſchgenoſſen der Dämonen ſich herabwürdigen wollte!“ (V. 20. 21.) Die eigenthümliche ſprachliche Faſſung dieſes Gedankens (V. 19 ff.) iſt folgendermaßen zu erklären: Im 14. V. wollte der Apoſtel den Gedanken wenigſtens ſchon andeuten, daß die Theilnahme an den Opfermahlzeiten Theilnahme am Götzendienſt, εἰδωλολατρία, ſei. Sofort erklärt er denſelben, mit Berufung auf die eigene Ueberzeugung der Leſer. Gleichwie wir Chriſten durch den Genuß der euchariſtiſchen Opfergaben in die innigſte Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus und dadurch miteinander treten; und gleichwie im A. B. der Israelit durch den Genuß der Opfergabe zum Altare, alſo mittelbar zu Gott in Beziehung trat: ſo verhält es ſich auch mit den heidniſchen Opfermahlen. V. 19: τί οὖν φημι; d. h. welchen Schluß will ich demnach aus dem Geſagten gezogen wiſſen? Dieſer Schluß folgt V. 20, jedoch nicht in der Form, welche der Fortſchritt der Rede zunächſt gefordert hätte. Dieſe würde etwa lauten: Ich will ſagen, daß diejenigen, welche an den Opfermahlzeiten Theil nehmen, in Gemeinſchaft treten mit den Dämonen. Statt deſſen ſagt der Apoſtel, um dieſe neue Idee vorzubereiten und dem früher Geſagten gegenüber zu rechtfertigen: Ich bleibe allerdings bei der Behauptung (8, 4), daß die Götzen der Heiden an ſich nicht die Realität beſitzen, welche die Heiden ihnen beilegen, und daß daher auch das Opferfleiſch durch die Beziehung zu dieſen bloß imaginären Weſen keinen eigenthümlichen Charakter erhält (V. 19); aber — was den Heiden unbekannt iſt, den Chriſten aber nicht unbekannt bleiben darf — (das ſage ich): wer den Götzen opfert, ehrt damit die Dämonen. (Vgl. Deut. 32, 16. 17; Pſ. 95, 4 u. der Septuag.; Bar. 4, 7.) Den Sinn des letzten Satzes — in dieſer ſeiner allgemeinen Faſſung — haben wir oben im Texte angegeben. Daß die Gottheiten der Heiden ſelbſt böſe Geiſter geweſen ſeien (Biſping, Erkl. des 1. Korintherbr. S. 173), oder daß der Urſprung des Polytheismus, ſowie alle Erſcheinungen des heidniſchen

auf deren praktiſche Verehrung, insbeſondere auf den Opfercultus hin, und von dieſem ſagt er, daß er allein Gott gebühre, und inſofern er dieſem nicht geleiſtet werde, kein anderer dadurch geehrt werde als die Dämonen. Die Dämonen wurden dadurch geehrt, obſchon ſie eigentlich nicht die Götzen waren, 1) weil Gott, deſſen Widerſacher ſie ſind, dadurch auf's tiefſte verunehrt ward; 2) weil die Götzen an ſich, als leere Fictionen, kein reales Weſen darſtellen, das die dargebrachte Huldigung aufzunehmen vermöchte; 3) weil Dämonen wirklich Götzenbilder in Beſitz genommen; 4) weil das Heidenthum (wie Bisping hier richtig bemerkt), im großen Ganzen genommen, unter dem Einfluß der böſen Mächte ſtand" [1].

3. Auf dieſelbe reale Beziehung zwiſchen der in der Menſchheit, namentlich in dem gottentfremdeten Heidenthume, herrſchenden Sünde und der abgefallenen Geiſterwelt, deutet der Apoſtel hin, wenn er die Geiſter der Bosheit „Weltbeherrſcher" nennt [2]; dabei hebt er zugleich hervor,

---

Cultlebens einzig auf dämoniſche Einflüſſe zurückzuführen ſeien, ſagt der Apoſtel durchaus nicht; ebenſo wenig kann man dieß als die Auffaſſung der Kirche geltend machen. „Man würde im Sinne der Kirche ſehr irren, wenn man alles religiöſe Leben im Heidenthume durchaus eines diaboliſchen Urſprunges bezüchtigen und die edlern Momente ſeines Cultus verkennen wollte. In dieſem Betreff darf man ſich nur erinnern, daß die Synode von Konſtanz unter andern Sätzen Wicleff's auch folgenden verworfen hat: „Omnes religiones indifferenter introductae sunt a diabolo." (*Harduin.* Act. Conc. tom. VIII. p. 301. Art. 45.) Dieringer, Syſtem der göttlichen Thaten des Chriſtenthums, 1. Aufl. I. Bd. S. 171. Anm. 2. 2. Aufl. S. 120 ff. Vgl. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, Regensb. 1858. S. 445 ff.

[1] Stiefelhagen a. a. O. S. 449. Vgl. Döllinger, Chriſtenthum und Kirche S. 173 f.

[2] Eph. 6, 11. 12: „Ziehet an die Rüſtung Gottes, damit ihr beſtehen könnet gegen die Nachſtellungen des Teufels; denn wir haben nicht zu kämpfen wider Fleiſch und Blut, ſondern wider die Oberherrſchaften, wider die Mächte, wider die Weltbeherrſcher dieſer Finſterniß (*πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου*), wider die Geiſter der Bosheit in der Luft." In dieſer Stelle iſt zugleich das Vorhandenſein einer Rangordnung (*ἀρχαί, ἐξουσίαι* vgl. 2, 2; Röm. 8, 38; 1 Kor. 15, 24; Kol. 2, 15) im Reiche der abgefallenen Geiſter ausgeſprochen. Dieſe iſt, nach der Auffaſſung der kirchlichen Theologie, auf die größere oder geringere Vorzüglichkeit der Naturgaben in den reinen Geiſtern, welche auch durch den Sündenfall nicht zerſtört ſind, zurückzuführen. Vgl. *Thom. Aquin.* Summa theol. P. I. Qu. 109. art. 1. 2. *Est.* Comment. in II. l. Sentent. dist. VI. §. 15. *Petav.* De Angelis l. II. c. 5. n. 5. Auch ſcheint es, als habe Paulus die Chriſten auf die aus der rein geiſtigen Natur der Dämonen entſpringende Ueberlegenheit derſelben über den Menſchen hinweiſen wollen: „Sie ſind nicht Fleiſch und Blut, wie wir, ſondern . . ."

daß die geiſtige (ſittlich-religiöſe) Finſterniß, welche wiederum vorzüglich im Heidenthume, aber auch im ungläubigen Judenthume vorhanden war [1], das Lebenselement jener diaboliſchen Weltherrſchaft bilde. Endlich bezeichnet er als den Ort des zeitweiligen Aufenthaltes jener Geiſter eine höhere Luftregion (Eph. 6, 12; 2, 2).

4. So haben denn auch die Ausdrücke ὁ κόσμος und ὁ αἰὼν οὗτος oft eine ethiſche Bedeutung. „Die Welt" (ὁ κόσμος) iſt die in Folge der Sünde oder des Unglaubens Gott entfremdete Menſchheit, insbeſondere das Heidenthum [2]. Die von der Macht der Sünde und des Heidenthums beherrſchte Weltperiode heißt αἰὼν οὗτος (auch αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, Eph. 2, 2; 1 Kor. 2, 6—8; 2 Kor. 4, 4; Röm. 12, 2); wegen der Beziehung, in welcher der Teufel zu dem dieſe Periode kennzeichnenden ſittlich-religiöſen Leben der Menſchheit ſtand, nennt ihn Paulus einmal ſogar „den Gott dieſes Zeitlaufes" [3].

Dieſem Weltreiche Satans iſt das von Chriſtus gegründete Reich der Wahrheit und Gnade ſeiner Natur und Beſtimmung nach entgegengeſetzt (Apg. 26, 18; Kol. 1, 13). Die Aufnahme in dasſelbe iſt eine auf Gottes Gnade beruhende Errettung aus der Knechtſchaft des erſtern; umgekehrt gilt dem Apoſtel die Ausſtoßung aus dem Reiche Chriſti, der Kirche, für gleichbedeutend mit der Uebergabe in die Gewalt Satans (a. a. O.; 1 Kor. 5, 5).

Chriſtus hat nämlich durch ſein Erlöſungswerk jene Weltherrſchaft des Teufels dem Grunde nach zerſtört, und zwar ſo, daß ſie, entſprechend der fortdauernden Entwicklung des Reiches Chriſti auf Erden, einer allmählichen Vernichtung auch im Einzelnen und ihrem äußern Beſtande

---

[1] Apg. 26, 18; Eph. 2, 2; 5, 8; Kol. 1, 12. 13; 2 Kor. 6, 14.

[2] Röm. 11, 12. 15; 1 Kor. 1, 21; 4, 32; Eph. 2, 12: „ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς χριστοῦ . . . καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ." Vgl. 1 Theſſ. 4, 5. „ἐν τῷ κόσμῳ fügt zu dem ungöttlichen Wie das ungöttliche Wo: die Heidenwelt war der unheilige Bereich, in welchem die Epheſer ἄθεοι waren" (de Wette). „Ἀθέους εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἳ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασι." Clem. Alex. Protrept. p. 14. — Vgl. Eph. 2, 2; 6, 12.

[3] 2 Kor. 4, 4. — Nicht immer haben die Ausdrücke κόσμος und αἰὼν οὗτος dieſe ethiſche Bedeutung. So iſt an manchen Stellen unter κόσμος der Inbegriff alles Irdiſchen, Geſchaffenen, oder ſpeciell die Menſchheit als ſolche zu verſtehen (Röm. 1, 20; 5, 12. u. a.), unter αἰὼν οὗτος, im Gegenſatz zu αἰὼν μέλλων der Ewigkeit, die bis zum Weltende verlaufende Zeitperiode; unter τέλη τῶν αἰώνων die letzte, d. i. die meſſianiſche Weltperiode. Vgl. Hebr. 9, 26; Iſ. 2, 2; Dan. 10, 14; Oſ. 3, 5.

nach verfallen ſoll. Noch ragt die Herrſchaft der Hölle, wenngleich innerlich gebrochen, hinein in die Menſchheit, ja ſelbſt in die Gemeinde der Erlöſten; noch iſt es Satan vergönnt, mit der ſeiner höhern, geiſtigen Natur entſprechenden Ueberlegenheit an Macht und Liſt dem Menſchen zuzuſetzen, das Reich Chriſti zu bekämpfen; aber den Erlöſten iſt durch Chriſtus die Macht verliehen, dieſen Kampf ſiegreich zu beſtehen, ſich gänzlich der Botmäßigkeit Satans zu entziehen[1]. — Zu dieſer fortdauernden innern Ueberwindung der ſataniſchen Herrſchaft in der Menſchheit, welche ihrem Begriffe nach eine ſtetige, wenngleich nur unvollkommene, äußere Ueberwindung einſchließt, wird am Ende der Zeiten eine vollendete äußere Vernichtung durch den als Weltrichter erſchienenen Erlöſer hinzutreten[2].

Hiernach haben wir es nun auch zu erklären, daß der Apoſtel den αἰὼν οὗτος nicht mit der Ankunft und dem Erlöſungswerk Chriſti ſofort chronologiſch abſchließen und einen neuen Zeitlauf ſeinen Anfang nehmen läßt. Es handelt ſich hier eben, wie gezeigt worden iſt, nicht um chronologiſche, ſondern um ethiſche Begriffe und Gegenſätze. So wenig das Reich Chriſti durch Vernichtung des κόσμος, ſondern durch die Umgeſtaltung desſelben Beſtand gewann und fortdauernd beſitzt, ebenſo wenig ſind die Grenzen des αἰὼν οὗτος ſtreng chronologiſch beſtimmbar. Während dem innern Grunde nach oder ideell allerdings mit dem Erſcheinen Chriſti (ἐν τῷ νῦν καιρῷ, Röm. 3, 26) und der durch ihn geſchehenen Ueberwindung der Macht der Sünde und des Teufels, dem „Zeitlaufe dieſer Welt" (Eph. 2, 2) ein Ziel geſetzt wurde, — ſo gilt dieſes doch nicht gleicherweiſe auch von dem äußern Beſtande der dieſen Zeitlauf charakteriſirenden ſittlichen Zuſtände und Mächte in der Menſchheit[3]. Und ſo iſt es denn kein Widerſpruch, wenn der Apoſtel bald von einer durch Chriſtus bereits vollzogenen Ueberwindung des Teufels, bald von einer fortwirkenden Macht und endlichen Beſiegung desſelben, ſowie von einer Fortdauer des αἰὼν οὗτος auch in der meſſianiſchen Weltperiode redet[4].

---

[1] Röm. 16, 20; 2 Kor. 11, 14; Eph. a. a. O.; 2 Tim. 2, 26; Hebr. 2, 14. 15.

[2] 1 Kor. 15, 24; 2 Theſſ. 2, 9. 10.

[3] Vgl. die Parabeln des Heilandes Matth. 13, 24—30. 36—43. 47—50; 22, 2 ff.; 25, 1 ff.; Luk. 15, 3 ff.; Joh. 15, 1 ff., in welchen dieſelbe Idee theils ausdrücklich vorgetragen, theils ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird.

[4] Hieraus ſieht man, wie oberflächlich Ufteri die pauliniſche Lehre in dieſem Punkte beurtheilt: „Ungeachtet Chriſtus durch ſeinen Tod über die ἀρχαί und ἐξουσίαι triumphirt (Kol. 2, 15.), und nach Hebr. 2, 14. den Teufel durch ſeinen Tod be-

Endlich ist es dieselbe tiefe Auffassung der Natur des Erlösungswerkes Christi und seiner stetig sich vollziehenden Entwicklung gegenüber dem Reiche der Sünde, welche Paulus ausspricht, wenn er von der Christo unterworfenen „zukünftigen Welt" (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα) redet[1]. „Diese neue Welt (der Erlösung) heißt μέλλουσα, nicht bloß vom alttestamentlichen Standpunkt, sondern auch vom neutestamentlichen. Denn obgleich die δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, wozu die ebenerwähnten (V. 4), das apostolische Zeugniß bekräftigenden Wunder und Wundergaben gehören, schon in die Gegenwart hereinragen 6, 5, so ist doch auch für uns die μέλλουσα πόλις noch ein Ziel der Sehnsucht 13, 14; und obgleich von der Erscheinung Christi an die alte Welt dem Rechte ihres Bestandes nach abgethan und abgelaufen ist, so besteht sie doch noch als die äußere Schale der in ihr verborgenen neuen Welt, die nicht eher (vollkommen) ausgeboren sein wird, als bis der neue Himmel und die neue Erde (Is. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13; Apok. 21, 1) geschaffen sind"[2]. Oder, wie Möhler[3] noch tiefer und umfassender sagt: „Wo Christus wirklich aufgenommen ist, dort ist die alte Zeit vorüber. Wo es aber bis auf den heutigen Tag noch nicht geschehen ist, da dauert die alte Zeit noch fort, und wenn es in Mitte des Christenthums noch nicht geschehen ist, so dauert in diesen bestimmten Individuen ganz und

---

siegt hat, und durch seine Erhöhung über alle Geister erhoben ist (Eph. 1, 21; Phil. 2, 10.), so dauert doch noch der Kampf fort bis zur Wiederkunft Christi (1 Kor. 15, 24—26; Eph. 6, 12.). So ist das Verhältniß der Macht des Satans zum Sohne Gottes schwankend und zweideutig; nur im Allgemeinen steht der Zweck fest, daß Christus gekommen sei, um die Werke des Satans zu zerstören u. s. w." A. a. O. S. 420. — Vgl. auch Bleek, Brief an die Hebr. 2. Thl. S. 20 ff. A. Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. S. 54 f.

[1] Hebr. 2, 5: Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν. Man ergänze aus dem Folgenden: „sondern dem Menschensohne (Christus) hat er sie untergeben." Daß unter οἰκουμένη μελλ. (entsprechend der hebr. Benennung der messianischen Periode: הָעוֹלָם הַבָּא; vgl. *Lightfoot*, Horae hebr. et talmud. in Matth. 12, 32; 1 Cor. 2, 9) das von Christus hienieden begründete Reich der Erlösung und Gnade im Gegensatz zum Reich der Sünde und des Verderbens, zu verstehen sei, haben unter den Alten schon F. Ribera, Calmet u. A. mit Recht geltend gemacht; die sonst sehr beliebte Beziehung des Ausdruckes auf die jenseitige, am Ende der Zeiten beginnende Vollendung der Kirche (Estius) hätte man schon mit Rücksicht auf 1 Kor. 15, 28. nicht sollen geltend machen.

[2] Delitzsch, Comment. z. Hebräerbr. S. 55.

[3] Möhler, Gesammelte Schriften II. Bd. S. 268.

gar dieſe alte Zeit auch noch fort; ſie ſtehen noch weit hinter der chriſtlichen Periode zurück und müſſen erſt dafür empfänglich gemacht werden. Wo aber Chriſtus wirklich aufgenommen iſt, wo er als Der erkannt wird, Der er in Wahrheit iſt, als Der nämlich, auf Den ſich Alles bezieht, als der ewige Sohn des Vaters, der Menſch geworden iſt, um Gott durch die Erlöſung des Menſchen zu verherrlichen, dort iſt die neue Zeit aufgegangen."

Vierter Abſchnitt.

Die Grenzen des Uebels. Die ſittlich-religiöſen Kräfte des gefallenen Menſchen. Die Erlöſungsfähigkeit desſelben.

§. 1.

Das Gottesbewußtſein. Urſprung der Abgötterei.

Wenn der größte Theil der Menſchheit vor Chriſtus dem Polytheismus, d. i. im Sinne der Offenbarung praktiſchem Atheismus [1] huldigte, ſo iſt aus dieſer Erſcheinung nicht auf eine gänzliche Zerſtörung der religiös-ſittlichen Anlage des Menſchen durch die (erſte) Sünde zu ſchließen. Sehr nachdrücklich lehrt der Apoſtel das Gegentheil einer ſolchen Annahme. Das Heidenthum iſt wohl in gewiſſem Sinne eine Frucht der Sünde, aber nicht eine naturnothwendige; es iſt ebenſoſehr ein Product menſchlicher Freiheit.

1. Auch nach dem Sündenfalle war es der Menſchheit fortdauernd möglich, das Daſein und die Vollkommenheiten Gottes, insbeſondere ſeine Allmacht, aus den Werken der Schöpfung durch vernünftige Betrachtung zu erkennen [2], und dieſer Erkenntniß entſprechend Gott den

---

[1] Eph. 2, 12: ἦτε .. ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ Gal. 4, 8: ἀλλὰ τότε μέν, οὐκ εἰδότες θεὸν, ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Vgl. 1 Kor. 8, 5; 1 Theſſ. 4, 5.

[2] Röm. 1, 19. 20: „Denn das von Gott Erkennbare iſt unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Denn das Unſichtbare von ihm wird ſeit Schöpfung der Welt durch die Werke erkennbar angeſchaut (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, vgl. Weish. 13, 5: ἀναλόγως θεωρεῖται), ſeine ewige Macht ſowohl als ſeine Göttlichkeit, ſo daß ſie unentſchuldbar ſind." Apg. 14, 15—17: „Wir verkündigen euch, daß ihr von dieſen Nichtigkeiten (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων) euch zu dem lebendigen Gotte bekehren ſollet, der gemacht hat den Himmel und die Erde, und das Meer und Alles, was darin iſt; der in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ. Und doch hat er ſich nicht unbezeugt gelaſſen, indem er Wohlthaten ſpendete vom Himmel her und Regen gab und fruchtbare Zei-

geziemenden Cult der Ehre und des Dankes dazubringen. Daß ſich dieſe Möglichkeit im Verlaufe der Geſchichte nicht verwirklicht fand, beruhte auf dem ſelbſtverſchuldeten, unverantwortlichen Abfall der Menſchheit von ihrem urſprünglichen beſſern Erkennen und Wollen; das Heidenthum war der Gipfelpunkt der menſchlichen ἀσέβεια (Gottloſigkeit. S. oben S. 67). „Denn da ſie Gott erkannt hatten, haben ſie ihn nicht angebetet, noch ihm gedankt, ſondern ſie verfielen der Eitelkeit (Leere) in ihren Gedanken, und ihr unverſtändiges Herz ward verfinſtert. Weiſe ſich nennend, ſind ſie Thoren geworden, und ſie vertauſchten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Aehnlichkeit des Bildes eines vergänglichen Menſchen und von Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Thieren" (Röm. 1, 21—23). „Bedürfte es außer der

---

ten, und mit Speiſe und Freude erfüllte unſere Herzen." Vgl. 17, 22 ff. 1 Kor. 1, 21. — Daß der Apoſtel Röm. 1, 19 ff. die Möglichkeit der Gotteserkenntniß für den Menſchen mit bloßer Hülfe der ſogenannten natürlichen Offenbarung lehre, kann vom Standpunkte einer wiſſenſchaftlichen Exegeſe, welche die Tendenz und den Zuſammenhang des ganzen erſten Abſchnittes des Römerbriefes (K. 1—3) berückſichtigt, nicht in Frage geſtellt werden. Gegen die in neuerer Zeit, freilich zunächſt nicht aus exegetiſchen Gründen, gemachten Verſuche, jene ſo klar ausgeſprochene Lehre des Apoſtels aus unſerer Stelle hinauszuinterpretiren, bemerkt Hettinger, Apologie des Chriſtenthums. I. Bd. S. 119. Anm. 3: „Der Apoſtel ſpricht hier nicht von der „Erhaltung, Verdeutlichung und Befeſtigung" des durch die Offenbarung ſchon gegebenen „wahren religiöſen Glaubens", wie Friedhoff (Apologetik S. 77) und Frohſchammer (Einleit. in die Philoſ. S. 121) meinen, ſondern von der Möglichkeit der Gotteserkenntniß ohne Offenbarung durch die denkende Naturbetrachtung. Denn er ſpricht als allgemeines Urtheil und ſchlechthin es aus: das Unſichtbare von Gott wird durch das, was geſchaffen iſt, vom Geiſte geſchaut. Dieſer Ausſpruch wäre falſch, hätte er nur ſeine Bedeutung unter Vorausſetzung der urſprünglichen Offenbarung. Zweitens ſetzt hier der Apoſtel die poſitive Offenbarung der Juden, das Geſetz Moſis, und die Sünde gegen dasſelbe gegenüber dem Naturgeſetz bei den Heiden und der Verſündigung gegen dieſes (1, 21—23; 2, 12—15), das in ihre Herzen geſchrieben und unmittelbar mit ihrer vernünftigen Natur als tiefſte Bethätigung derſelben gegeben iſt. Drittens bezieht ſich der Apoſtel offenbar auf Weish. 13, 1 ff., wie dieß aus der Identität ſo mancher Ausdrücke hervorgeht; dort iſt aber gleichfalls ohne Beziehung auf Offenbarung von der Gotteserkenntniß durch die bloße Naturbetrachtung die Rede. Gerade die Tradition hätte den einzelnen Heiden entſchuldigt und von der Sünde befreit, da dieſe ihm eine falſche Vorſtellung von Gott vermittelte. Ueberdieß, kann die denkende Naturbetrachtung die wahre Gotteserkenntniß nicht vermitteln, ſo kann ſie ebenſo wenig das verdunkelte und gefälſchte Gottesbewußtſein berichtigen, denn nur eine erkannte Wahrheit kann den Irrthum berichtigen." Vgl. Möhler, Geſammelte Schriften. II. Bd. S. 151 ff. Friedhoff, Dogmatik. I. Bd. S. 54 f.

allgemeinen Kenntniß, die uns die göttliche Offenbarung über die erſten Schickſale der Menſchen gewährt, noch eines ausdrücklichen Zeugniſſes für die Thatſache und Wirklichkeit des ehemaligen Abfalles von Gott, in Folge deſſen die heidniſchen Götter zuerſt aufkamen, ſo würden wir in den Worten des Apoſtels ein ſolches Zeugniß beſitzen" [1].

2. Der pſychologiſche Entwicklungsgang dieſes Abfalles war, nach der Darſtellung des Apoſtels, dieſer: Es beſaßen die Menſchen urſprünglich die Kenntniß des wahren Gottes (γνόντες τὸν θεόν V. 21) [2]; aber ſie entſprachen derſelben nicht im Leben. Ihr Wille wandte ſich von Gott ab, indem ſie ihm den ſchuldigen Cult der Ehrfurcht (des Gehorſams) und des Dankes (der Liebe) verſagten [3]. In Folge dieſes praktiſchen Atheismus (der Sünde) wurde nun auch ihre Erkenntniß immer mehr Gott entfremdet [4]; ihr Denken wurde nichtig (leer), da es Gott, die höchſte Wahrheit, nicht mehr zum Gegenſtande hatte und in Folge deſſen auch der richtigen Auffaſſung des Endlichen nach ſeinem tiefſten Grunde ermangelte (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, V. 21) [5]. So von dem höchſten Gegenſtande und dem Ziele aller wahren Erkenntniß abgewandt, war ihr Herz (καρδία, nach dem Sprachgebrauche des Alten Teſtaments der Sitz der Intelligenz) unverſtändig (ἀσύνετος V. 21) geworden, unempfänglich nämlich für die Wahrheit, dem Irrthum hingegeben; und es fiel immer

---

[1] Stiefelhagen a. a. O. S. 77. v. Drey, Apologetik. II. Bd. S. 54 ff. (2. Aufl.). Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 54 ff.

[2] Und könnten ſie noch immer beſitzen; διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς (V. 19). Aber ſie halten die erkannte Wahrheit nieder in ihren Sünden oder durch dieſelben, ſie erſticken ſie im Keime (V. 18). Eine tiefſinnige Erklärung des 20. V. gibt Thomas v. Aqu. in Ep. ad Roman. lect. VI., welche die Grundlinien einer dialectiſch-ſpeculativen Gotteslehre andeutet, womit zu vergleichen *Summa theol.* P. I. Qu. 12. art. 12; Qu. 13. art. 1 et 2.

[3] Der Apoſtel ſetzt alſo voraus, daß den Heiden auch dieſe ſittlichen Forderungen ohne Hülfe übernatürlicher Offenbarung bekannt waren — das Naturgeſetz.

[4] „Der Menſch fühlt ſich jetzt nur vom Geſchöpflichen angezogen, findet darin ſeine Freude und ſeinen Genuß. Die Vernunft erkannte das, was dem Menſchen das Höchſte war, nicht an; er ward gottvergeſſen, und wie er bereits praktiſch das Geſchöpf dem Schöpfer vorgezogen, ſo ward es ihm auch theoretiſch das Höchſte; denn was der Menſch liebt, das wird er auch als das Höchſte anerkennen. Hier iſt alſo Confuſion Gottes und der Natur, und des Geiſtes und der Materie; denn wie Gott nicht von der Welt, ſo ward der Geiſt nicht von der Materie gehörig und weſenhaft unterſchieden." Möhler in den hiſtor.-polit. Bl. II. Bd. S. 189. Vgl. Reithmayr und Bisping z. Röm. 1, 20 ff. Stiefelhagen a. a. O. S. 391 ff.

[5] Vgl. Weish. 13, 1.

mehr der Finſterniß des Irrthums und der Sünde anheim (ἐσκοτίσθη, ebendaſ.); mit andern Worten, es erfolgte Verdunklung und Verzerrung der Gottesidee [1].

Durch keine äußere Schranke einer poſitiven Offenbarung auf ſeiner abſchüſſigen Bahn aufgehalten, ſank der Menſch nun bald zur letzten Stufe ſeiner Verirrungen hinab, indem er ſich ſelbſt die geziemende Strafe ſeines eiteln, gottfeindlichen Egoismus bereitete (φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, V. 22); er übertrug die letzten in ſeinem Geiſte vorhandenen, bis zur Unkenntlichkeit entſtellten Reſte des Gottesgedankens auf ſeine ſelbſterwählten und ſelbſtgeſchaffenen Gottheiten (ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ κτλ., V. 23) [2]; er vergöt-

---

[1] „Die eine Idee von Gott zerſplittert ſich, da Gott mit der Welt der Erſcheinungen confundirt wird, in eine Vielheit von Göttern, da eben die Welt eine Vielheit von Erſcheinungen, Kräften und Wirkungen darbietet. Die Einheit Gottes ſteht höchſtens noch da wie im dunkeln Hintergrunde, als eine Reminiſcenz; der Polytheismus iſt das herrſchende Element.“ Möhler a. a. O. — „Les hommes ne voulant plus adorer que ce qu'ils voyaient, l'idololâtrie se répandait par tout l'univers. — — Les hommes portèrent la peine de s'être soumis à leurs sens: les sens décidèrent de tout, et firent, malgré la raison, tous les dieux qu'on adora sur la terre.“ *Bossuet*, Disc. sur l'hist. univers. II. Partie. Chap. II. Vgl. Döllinger, Heidenth. und Judenth. S. 54 ff. Saalſchütz, Archäologie der Hebräer. I. Bd. S. 182.

[2] Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 90: „ἀλλάττειν, anders machen, verwechſeln, etwas gegen ein Anderes eintauſchen, inſinuirt in anſchaulicher Weiſe die Umgeſtaltung, welcher die in der Erkenntniß unterſinkende Gottesidee unterworfen wurde. Der in ſeinem Weſen Unendliche, Unerfaßbare, in ſeiner Majeſtät Unausſprechliche war in dem verdunkelten Herzen bis auf ein Minimum herabgeſunken, den man in dieſer Phaſe des entleerten Bewußtſeins in dem Bilde eines verweslichen Menſchen u. ſ. w. ſich repräſentirte. Dieſer ſelbſtgemachte Abgott, — Götze, war der adäquate Aus- und Abdruck jenes Gottes, welcher nach eingeriſſener Bethörung noch übrig geblieben war. Hi sunt dii tui, Israël, qui te eduxerunt de terra Aegypti, riefen die Israeliten, als ſie das goldene Kalb erblickten. Exod. 22, 4.“ — Die nach dem Vorgange der franzöſiſchen Encyclopädiſten oft wiederholte Behauptung, die Heiden hätten weder die Götterbilder noch „die Dinge und Kräfte der Natur ſelbſt verehrt“ (Heffter, die Religion der Griechen und Römer. S. 28), dieſe ſeien ihnen vielmehr nur Repräſentationen ihrer idealen Gottheiten geweſen, ſteht in dieſer ihrer allgemeinen Faſſung ebenſo ſehr mit dem beſtimmten Ausſpruche des Apoſtels, wie mit andern geſchichtlichen Thatſachen und Zeugniſſen im Widerſpruch. „So unausſprechlich thöricht es auch erſcheint, ſo wahr iſt es, daß der Götze als Gott angebetet wurde. Die chriſtlichen Apologeten der erſten drei Jahrhunderte, welche nicht allein das Alles im Leben mit angeſehen, ſondern vor ihrer Bekehrung ſelbſt mitgemacht hatten, ſind unverwerfliche Zeugen hierüber. Sie beſprechen dieſen Gegenſtand als etwas Notoriſches in ihren Schriften an die Heiden.“ Reithmayr

terte die Creatur (Polytheismus). „War einmal eine Verdunklung des urſprünglichen Gottesbewußtſeins, eine ſelbſtverſchuldete Entfremdung des Menſchen von dem Einen lebendigen Gotte eingetreten, vermochte der Menſch, ſelbſt unter der überwiegenden Herrſchaft der Sinnlichkeit und ſinnlicher Luſt ſtehend, alſo in ſeiner ſittlichen Freiheit geſchwächt, auch die Gottheit nicht mehr als ein rein geiſtiges und überſinnliches, von der Welt verſchiedenes, über ſie erhabenes, unendliches Weſen zu faſſen: dann geſchah es unvermeidlich, daß er, mit ſeinem geiſtigen Geſichtskreis innerhalb der Naturſchranke feſtgebannt und abgeſchloſſen, das angeborene Bedürfniß einer Anerkennung und Verehrung der Gottheit durch die Vergötterung der materiellen Natur zu befriedigen trachtete; denn auch in der Verdunklung blieb die Idee der zwar nicht mehr erkannten, aber doch noch geahnten und gefühlten Gottheit mächtig, und wurde die Wahrheit, daß die Gottheit ſich in der Natur als überall gegenwärtig und wirkſam offenbare, empfunden“ [1].

3. Man hat vielfach, namentlich in neuerer Zeit, den ſoeben erklärten Abſchnitt des Römerbriefes zur Entſcheidung philoſophiſch-theologiſcher Controverſen bezüglich des gemeinmenſchlichen Gottesbewußtſeins und der Bedingungen ſeiner Entwicklung benutzen wollen [2]. Es muß indeſſen als eine exegetiſche Willkürlichkeit bezeichnet werden, wenn man mehr oder weniger aus den Worten des Apoſtels herausleſen will, als die beiden Sätze, daß das geſchichtlich gegebene Heidenthum ſeinen Urſprung einem freiwilligen und ſelbſtverſchuldeten Abfall des Menſchen von Gott verdanke, und daß auch in dem gefallenen Menſchen die ſittlich-religiöſe Anlage nicht zerſtört ſei, darum auch ſein dermaliger ſittlich-religiöſer Zuſtand ihn der Verantwortlichkeit vor Gott nicht enthebe. — Natürlich erörtert der Apoſtel dieſe ganze Frage vom geſchichtlich-praktiſchen Standpunkte aus. Daher iſt, wie Möhler [3] bemerkt, „hier keine vollſtändige Darſtellung der Bedingungen zu erwarten, unter welchen Gott vom Menſchen aus der Natur erkannt werden kann; der Apoſtel denkt ſich den Menſchen in Geſellſchaft, wie er geſchichtlich gegeben iſt, und von einem ſolchen

---

a. a. O. S. 91. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 54. Stiefelhagen a. a. O. S. 394 ff. Berlage, Dogmatik. III. Bd. S. 384 ff.

[1] Döllinger a. a. O. S. 54 f.

[2] Vgl. *De Lamennais*, Essai l. III. ch. 66. Beelen a. a. O. S. 49. Friedhoff a. a. O.

[3] Geſammelte Schriften S. 151 f. vgl. S. 146 f.

Menſchen ſagt der Völkerlehrer, daß er Gott in der Welteinrichtung erkennen könne."

§. 2.

Das Naturgeſetz. Das Gewiſſen. Der freie Wille des Menſchen.

1. Schon die äußere Offenbarung Gottes in den Werken der Schöpfung und die dadurch dem Menſchen ermöglichte theoretiſche Gotteserkenntniß haben einen ſittlichen Endzweck; ſie ſollen den Menſchen zur Gottesverehrung beſtimmen; die Außerachtlaſſung jener Offenbarung begründet eine ſittliche Schuld des Menſchen (Röm. 1, 20. *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.* Vgl. V. 18. 21—25). Indem der Apoſtel dieſen Satz ausſpricht, ſetzt er offenbar voraus, daß in dem außerhalb der Einwirkung einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung ſtehenden Menſchen auch die praktiſchen ſittlichen Kräfte vorhanden ſeien und ſeiner theoretiſchen Erkenntniß entſprechend ſich entwickeln und bethätigen könnten. Der Apoſtel bleibt indeß bei dieſer Allgemeinheit nicht ſtehen, ſondern ſpricht ſich ebenſo beſtimmt und nachdrücklich über dieſes anthropologiſche Grundprincip aus, wie über die Möglichkeit der theoretiſchen Gotteserkenntniß.

2. „Die Heiden, welche, ohne das moſaiſche Geſetz zu beſitzen, geſündigt haben (*ἀνόμως ἥμαρτον* Röm. 2, 12), werden im Gerichte Gottes ebenſo wohl verdammt werden als die Juden, welche, unter der geſetzlichen Ordnung lebend (*ἐν νόμῳ*), ihr ſittliches Leben mit derſelben in Widerſpruch ſetzen; und zwar wird bei ihnen eben das erkannte und nicht befolgte (moſaiſche) Geſetz den Grund und Maßſtab des verdammenden Urtheiles abgeben (*διὰ νόμου κριθήσονται* a. a. O.); denn es kann vor Gott nicht auf die bloße Kenntniß, ſondern nur auf die Befolgung des erkannten Geſetzes ankommen; nur wo dieſe vorliegt, erfolgt von Seiten Gottes ein für gerecht erklärendes Urtheil über den Menſchen (*οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* V. 13. — *ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς κτλ.* V. 16)."

Um die Anwendbarkeit dieſes Satzes auch auf die Heiden darzuthun, erinnert der Apoſtel in Form eines Zwiſchenſatzes (V. 14 und 15) nachträglich daran, daß auch die Heiden nicht in jedem Sinne *ἄνομοι* ſeien. Auch ſie beſitzen und kennen ein Geſetz, deſſen Inhalt mit dem weſentlichen Kerne des moſaiſchen Geſetzes zuſammenfällt (*τὰ τοῦ νόμου* V. 14. *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* V. 15); daher können und

ſollen auch ſie ποιηταὶ τοῦ νόμου ſein; ja ſie ſind es wenigſtens in einzelnen Fällen (ὅταν — φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν V. 14). Dieſes Geſetz liegt in ihrer ſittlichen Natur (φύσις, — ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος a. a. O.); es äußert ſich in der Stimme des Gewiſſens [1]; — wir nennen es das Naturgeſetz.

3. Auch hier müſſen wir die Bemerkung wiederholen, daß der Apoſtel an dieſer Stelle des Römerbriefes die außer dem Menſchen liegenden Bedingungen, unter denen es allein zu einer wirklichen und vollkommenen Erfüllung des Naturgeſetzes von Seiten der unerlösten Menſchheit hätte kommen können, nicht erörtern will [2]. Hier kam es ihm nur darauf an, die Thatſache zu conſtatiren, worauf einzig und allein die ſittliche Verantwortlichkeit des Menſchen vor Gott beruhen kann: die Thatſache, daß der Menſch ausnahmslos wenigſtens die phyſiſchen Anlagen und Kräfte in ſeiner Natur beſitze, welche die Vorausſetzungen einer perſönlichen ſittlichen Bethätigung bilden, ſittliche Erkenntniß und einen ſittlichen, d. i. zu eigener Selbſtbeſtimmung fähigen, freien Willen [3]. Das Vorhandenſein der erſten nun ſpricht der

---

[1] V. 15: „Sie zeigen nämlich, daß das Werk des Geſetzes in ihre Herzen geſchrieben ſei, indem zugleich ihr Gewiſſen Zeugniß ablegt, und die Gedanken ſich unter einander anklagen oder auch losſprechen.“ Der Apoſtel will ſagen, nicht nur beweiſen die Heiden thatſächlich (durch Befolgung desſelben V. 14.) die Exiſtenz des natürlichen Sittengeſetzes; auch ihr Gewiſſen legt dasſelbe Zeugniß ab (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), indem nämlich je nach vollbrachter guter oder böſer That ihre Gedanken (die theoretiſche und die praktiſche Erkenntniß) einander die Uebertretung oder Erfüllung des Sittengeſetzes bezeugen. Vgl. 1, 32.

[2] Vgl. oben S. 33 ff., wo wir die Lehre des Apoſtels über den Zuſtand, in welchem ſich die ſittlichen Vermögen des gefallenen Menſchen befinden, dargelegt haben.

[3] Hiermit iſt jeder Mißbrauch unſerer Stelle zu Gunſten pelagianiſcher Anſchauungen hinlänglich ausgeſchloſſen. Wir könnten ſagen, der Apoſtel rede an dieſer Stelle weder für noch wider dieſelbe. — Man hätte darum an dem Ausdrucke ποιεῖν V. 14. nicht ängſtlich deuteln ſollen. „Wann immer, ſagt der Apoſtel, die Heiden thun (nicht „anſtreben“ Reithmayr a. a. O. S. 128), was des Geſetzes (Inhalt) iſt u. ſ. w.“ Er ſetzt alſo voraus, daß der Fall möglich und durch die Erfahrung zu conſtatiren ſei (vgl. *Conc. Trid.* sess. VI. c. 7; *Propos. Baji damn.* n. 22. 25. 37.). Dasſelbe iſt von dem Ausdrucke φύσει (V. 14.) zu ſagen. Daß derſelbe hier nur eine in der Menſchennatur liegende ſittliche Norm (Erkenntnißart) bezeichnen wolle, iſt durch den Gegenſatz μὴ νόμον ἔχοντα, ſowie durch den ganzen Zuſammenhang, außer allen Zweifel geſtellt. „Illud autem (naturaliter) non significat viribus naturae solis gentes moralem legem implere: sed ad exterius magisterium refertur; ut naturaliter facere idem sit ac *non acceplo exteriori magisterio divino*, quale acceperunt Judaei, *sed natura duce et*

Apoſtel in der ſoeben dargelegten Stelle geradezu mit der größten Beſtimmtheit aus; die Exiſtenz des letztern aber iſt als eine nothwendige Vorausſetzung ſtillſchweigend bezeugt, wenn der Apoſtel erklärt, nicht bloß die Juden ſeien für die Uebertretungen des moſaiſchen Geſetzes ſtrafbar (2, 1—13), ſondern auch die Heiden hätten das Bewußtſein ihrer ſittlichen Verantwortlichkeit beſeſſen (2, 15); ſie hätten ſelbſt dem Bewußtſein der ſchwerſten Verſchuldung zum Trotz dem Laſter gehuldigt (1, 32); eine unentſchuldbare Verirrung ihrer Erkenntniß, vorzüglich jedoch ihres Willens, ſei die Abgötterei (1, 20—25); ſie hätten es nicht für der Mühe werth erachtet (*οὐκ ἐδοκίμασαν* 1, 28), die Anerkennung Gottes feſtzuhalten. Selbſt der Ausdruck, welcher bei oberflächlicher Auffaſſung am eheſten geeignet wäre, ein Präjudiz gegen die menſchliche Freiheit abzugeben, führt auf dieſelbe Idee hinaus [1]: „Gott gab ſie hin (überließ ſie) an die Unreinigkeit, oder an ihren verkehrten Sinn", d. h. Gott hielt ſie nicht ab, die „ſelbſterwählten Wege zu gehen" (Apg. 14, 16: *πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*), und es war dieß eine ihrer freiwilligen Abkehr von Gott wohl entſprechende Strafe (*διὸ* oder *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς κτλ.* V. 24. 26. 28) [2].

---

magistra legis opera facere. Non excluditur per hoc internum auxilium divinum, sine quo hominis arbitrium legem non valet moralem, nec etiam scriptam servare." *Tolet.* in ep. ad Rom. l. c.

[1] Es iſt der Ausdruck *παρέδωκεν* (*αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν κτλ.* V. 24.). Vgl. V. 26. *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.*

[2] Vgl. Thom. v. Aqu. z. d. St. Es iſt dieſes eine von den zahlreichen Stellen der heil. Schrift, ſowohl des A. wie des N. T., in welchen Gott eine Mitwirkung bei der Sünde des Geſchöpfes zugeſprochen wird. Sie ſcheinen im Widerſpruche zu ſtehen mit jenen Ausſprüchen, worin Gott als die Heiligkeit ſelbſt bezeichnet und jeder Antheil an der Sünde, ſelbſt an der Verſuchung (Jak. 1, 13), von Ihm ausgeſchloſſen wird. Dieſe zunächſt exegetiſche Schwierigkeit ſollte man nicht durch ein gewaltſames Verzerren oder durch willkürliches Abſchwächen des je in den einzelnen Stellen vorliegenden ſprachlichen Ausdruckes zu umgehen ſich bemühen. Die Löſung derſelben, ſowie die Erklärung des ſprachlichen Ausdruckes, iſt vielmehr in einer ſpeculativen Auffaſſung der betreffenden Thatſachen zu ſuchen. Bei jeder ſittlichen That des Menſchen, auch bei der Sünde, treffen göttliche und menſchliche Cauſalitäten und Wirkungen zuſammen. Dieſe ſind jedoch nicht bloß ihrer Natur nach, ſondern auch nach ihrer Beziehung zur menſchlichen That ſelbſt weſentlich von einander verſchieden. Die Selbſtbeſtimmung des freien Willens des Menſchen iſt immer und überall die wirkende Urſache (causa efficiens) der ſittlichen That als ſolcher, insbeſondere der Sünde („aut non peccatur, aut voluntate pecca-

§. 3.

Die Erlösungsfähigkeit des Menschen.

1. Wenngleich der Apostel diesen Gedanken nirgendwo ausdrücklich hervorhebt, so ergibt sich derselbe doch als eine nothwendige Schlußfolgerung aus seiner Lehre von dem Zustande der menschlichen Natur nach dem Sündenfalle: wie sehr auch die ursprüngliche „Herrlichkeit" (δόξα Röm. 3, 23; vgl. oben S. 64) des Menschen durch die Sünde mag verwüstet worden sein, der Mensch ist dennoch von Natur ein sittliches Wesen; er trägt nicht bloß das Bewußtsein seines sittlichen Elendes und die Sehnsucht nach Befreiung in sich, sondern auch die natürlichen, physischen Bedingungen, an welche eine erlösende und umschaffende Thätigkeit der Gnade Gottes anknüpfen kann. Der Mensch hat die Anlage und Befähigung zur Erkenntniß Gottes bewahrt; er fühlt sich an eine sittliche Ordnung gebunden; er trägt das Vermögen in sich, für oder wider dieselbe sich zu bestimmen.

2. Wenn wir die Ideenfolge in der Rede des Apostels vor dem athenienſischen Areopag (Apg. 17, 22 ff.) in's Auge fassen, so legt sich uns der Gedanke nahe, Paulus sei mit bewußter Berücksichtigung des so eben dargelegten Thatbestandes bei derselben verfahren; er habe der Predigt des Evangeliums durch die Anknüpfung an die im Menschen sich geltend machenden sittlich-religiösen Anlagen und Bedürfnisse Eingang verschaffen wollen [1]. Jedenfalls liegt aber auch dieser Rede, wie

---

tur." *Augustin.*); diese ist nie Gottes Werk. Hingegen aber hat Gott in dem freien Willen des Menschen den allgemeinen Möglichkeitsgrund der Sünde schöpferisch gesetzt; und in der göttlichen Weltregierung treten einzelne Fälle ein, wo Gott die äußern Thatsachen herbeiführt, aus denen der menschliche Wille Veranlassung nimmt, sich wider Gott zu entscheiden; oder wo Gott es unterläßt, den menschlichen Willen durch Ihm zu Gebote stehende außerordentliche Mittel von seiner selbsterwählten Richtung und Entscheidung abzulenken. Je nachdem nun ein und dieselbe Thatsache (Sünde, Verstockung des Menschen) einseitig unter diesem oder jenem Gesichtspunkte aufgefaßt wird, kann mit Recht gesagt werden, sie habe ihre (wenngleich sehr verschiedenartige) Causalität in Gott oder im Menschen. Beide Ausdrucksweisen der Schrift sind also wahr und berechtigt und können buchstäblich aufgefaßt werden; aber sie sind unvollständig, und eben darum leicht irreführend. Die volle Wahrheit haben wir, wie schon bemerkt, durch die Vereinigung aller in Betracht kommenden Momente, welche auch die Schrift selbst darbietet, zu gewinnen.

[1] Das Gottesbewußtsein (V. 23—26.); die sittliche Anlage (V. 27. 28.); das Gewissen (V. 30. 31.). — Noch sei bemerkt, daß auch die heutige protestantische Wissenschaft wenigstens als paulinische Lehre anerkennt, was wir vorstehend (§. 1.

den Erörterungen des Römerbriefes, die bezeichnete Anſchauung von der ſittlichen Natur des gefallenen Menſchen und ſeiner Erlöſungsfähigkeit wenigſtens ſtillſchweigend zu Grunde.

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Geſetze.

§. 1.

Ueberſicht. Begriff des Geſetzes.

1. Der blinde national-religiöſe Particularismus der Juden, ſowie der in dem phariſäiſchen Geſetzesdienſt waltende Naturalismus waren zwei der mächtigſten, zugleich für das Gedeihen der Kirche ſelbſt gefährlichſten Feinde [1], welche der Apoſtel in ſeinem Berufe zu bekämpfen hatte.

---

2. 3.) als ſolche entwickelt haben, ſo wenig dieſelbe auch mit den entſprechenden Lehrbeſtimmungen der ſymboliſchen Bücher in Uebereinſtimmung zu bringen iſt. „Wir ſehen," ſagt Ufteri (a. a. O. S. 79), „daß Paulus den Zuſtand des Menſchen, der mit dem erlöſenden Princip noch in keine unmittelbare Berührung gekommen iſt, ſich gar nicht ſo abſolut böſe und verdorben denkt, daß nicht noch etwas im Menſchen vorhanden wäre, woran ſich das Heil, zu dem er berufen iſt, anknüpfen könnte; vielmehr liegt eben in jenem Gefühl der Reue und der Sehnſucht nach der verlorenen Einheit (dem Frieden mit Gott) zugleich das Bewußtſein der Möglichkeit des Gegentheils und die Empfänglichkeit für das Wahre und Gute." Vgl. ebendaſ. S. 33. — Meßner a. a. O. S. 208. „Als den innern Menſchen aber bezeichnet Paulus den Reſt des göttlichen Ebenbildes im Menſchen, der durch die Sünde wohl unterdrückt, aber nicht völlig vernichtet werden konnte u. ſ. w." Ebendaſ. S. 205: „Wenn nach Apg. 17, 23. der höchſte Gott unbewußt verehrt wird, ſo liegt hierin, daß auch dem Götzendienſte ein wenn auch irregeleitetes wahres Gefühl, ein Streben nach Vereinigung mit Gott zu Grunde liegt, welches von einer noch vorhandenen, wenn gleich ſchlummernden ſittlichen Empfänglichkeit Zeugniß ablegt." — Tholuck zu Röm. 7, 15. Schmid a. a. O. S. 248 f. S. 269 f. Hingegen heißt es z. B. in der Concordienformel, de Pecc. orig. n. 23. bei Haſe a. a. O. S. 643: „Repudiantur qui docent, — hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet, aptitudinem, habilitatem, potentiam et vires aliquas, in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi, aut cooperandi."

[1] Auf die geſammte Wirkſamkeit des Völkerapoſtels kann man anwenden, was Windiſchmann (a. a. O. S. 7) von zweien ſeiner Lehrſchreiben (Römerbr. und Galaterbr.) ſagt: „Hier, wie dort, iſt es eine Lebensfrage des Chriſtenthums, die behandelt wird; trug Paulus in Galatien nicht den Sieg über die Vertheidiger des Geſetzes davon, drang ſeine Lehre gegen die der Judaiſten in Rom nicht durch, ſo wäre das Chriſtenthum jüdiſcher Particularismus geworden, nicht katholiſcher

Jener nahm, durch eine falſche Auffaſſung der altteſtamentlichen Bundesanſtalten irre geleitet, alles göttliche Heil für ſich ausſchließlich in Anſpruch, und mußte demgemäß, wie dem Chriſtenthum überhaupt, ſo dem Apoſtel am meiſten abhold ſein, welcher die univerſale Beſtimmung der chriſtlichen Heilsordnung am nachdruckſamſten betonte. Die ſchon in den Evangelien ſo oft und ſo ſcharf bekämpfte phariſäiſche Anſchauung, daß der rein äußerliche Umſtand, ein Glied des auserwählten Bundesvolkes zu ſein [1], und ein äußerliches ſich Abfinden mit dem Buchſtaben des Geſetzes das Heil hinlänglich ſichere, ſtand, wie ſchon früher bemerkt worden iſt [2], mit der Aufnahme des chriſtlichen Glaubens und der dazu erforderlichen ſittlichen Umwandlung in unverſöhnlichem Widerſpruch. Die judaiſirenden Beſtrebungen endlich, welche gleich in der erſten Zeit der Kirche hervortraten, und von Paulus z. B. in Antiochien und Galatien bekämpft wurden, waren nicht bloß von verderblichen praktiſchen Folgen begleitet, in ſofern durch die Vormauer des Geſetzes den Heiden der Eintritt in die Kirche erſchwert und die Einheit des kirchlichen Lebens geſtört wurde; es lag ihnen auch, ſobald ſie principiell [3] ſich geltend

---

Glaube für alle Zeiten und Völker." Vgl. Döllinger, Chriſtenthum und Kirche. S. 58—65.

[1] Vgl. *Lightfoot* l. c. in Joh. 3, 4. *Wetstein* in Matth. 3, 9.

[2] Vgl. die Einleitung S. 26 f.

[3] Das war es ja auch, was Paulus an dem Benehmen des Petrus zu Antiochien tadelte (Gal. 2, 11 ff.), daß er den Schein einer principiellen Vertretung judaiſirender Anſchauungen auf ſich geladen habe. Gegen eine bloße praktiſche Connivenz gegen judenchriſtliche Vorurtheile, wo ſie der Kirche zu größerm Vortheil gereichte, und ohne Verletzung der Grundprincipien des Chriſtenthums geſchehen konnte, hatte Paulus ſelbſt ſo wenig einzuwenden, daß er zu den auf der bezeichneten Grundlage ruhenden Beſchlüſſen des Apoſtelconcils mitwirkte (Apg. 15), dieſelben promulgirte (16, 4), und ſelbſt mehrere Male, wo die ſchuldige Rückſicht auf die Heidenchriſten nicht entgegenſtand, das Geſetz den Juden zu Liebe beobachtete (Apg. 16, 3; 21, 23—26. vgl. m. 1 Kor. 9, 20, 21.). Vgl. Döllinger a. a. O. — Dieſer Thatbeſtand und die Einmüthigkeit der Grundſätze, welche auf dem Apoſtelconcile hervortrat, beweiſen hinlänglich die Grundloſigkeit der Baur'ſchen Hypotheſe von einem angeblichen Gegenſatze der Anſchauungen bei den ältern, ſogenannten Judenapoſteln, und dem Heidenapoſtel Paulus. Auch beim Apoſtelconcil ſoll der Geſichtskreis jener noch nicht über das Judenthum hinausgehen, von einem unmittelbaren Heidenchriſtenthum ſollen ſie noch gar nichts wiſſen; Paulus ſoll ſie erſt zur Anerkennung desſelben gebracht haben (Baur, Paulus der Apoſtel J. Chr. S. 126 f.). Und doch war Petrus durch eine ſpecielle göttliche Offenbarung über den betreffenden Punkt auf's unzweideutigſte belehrt worden (Apg. 10, 10 ff.); und nachdem er derſelben entſprechend den Heiden zu Cäſarea die Thore der Kirche geöffnet, war ſeine Handlungsweiſe wie durch ein Gottesurtheil, durch das Wunder

machten, eine das Wesen der christlichen Heilsordnung entweder gänzlich verkennende oder doch abschwächende Auffassung zu Grunde. Denn die Nothwendigkeit der Aufrechthaltung der mosaischen Ordnung grundsätzlich behaupten, heißt ebensowohl die wahre Bedeutung verkennen, welche dieselbe im Welt- und Erlösungsplane Gottes besitzt, als auch die absolute Vollkommenheit der christlichen Heilsordnung läugnen. Paulus bekämpft darum auch den Judaismus nach diesen beiden Richtungen hin.

2. Als das Grundprincip, womit der Apostel den drei genannten Anschauungen entgegentrat, erscheint der Satz, daß „durch Gesetzeswerke (ἔργα νόμου) Niemand die Rechtfertigung vor Gott erlangen könne" (Röm. 3, 20; Gal. 3, 11; vgl. m. 2, 16; Apg. 13, 38. 39) [1], somit auch für den Gesetzeshörigen (den Juden) der Glaube an Christus, den Welterlöser, der einzige Heilsweg sei (Röm. 3, 22. 30; Gal. a. a. O.; Apg. a. a. O.). Andererseits weist der Apostel die wahre Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes aus seiner Stellung im göttlichen Erlösungsplane, endlich die absolute Vollendung der christlichen Offenbarung und Heilsordnung aus der Beschaffenheit des Erlösungswerkes und der Person seines Urhebers nach. Den letzten Punkt werden wir erst an einem spätern Orte füglich in Betracht ziehen können (vgl. die Erlösungslehre). Hier beschäftigen wir uns mit dem apologetischen oder polemischen Theile der Lehre vom Gesetze.

3. Das Gesetz hebt der Apostel öfters als eine der Gottesgaben hervor, durch deren Besitz das jüdische Volk vor den Heiden in religiöser Hinsicht unendlich bevorzugt gewesen sei (Röm. 2, 17—23; 3, 2 [2]; 9, 4; Eph. 2, 12). Er bezeichnet an solchen Stellen mit νόμος, der

---

der Glossolalie, sanctionirt worden; und er vertheidigte dieselbe auch in diesem Sinne in der Gemeinde zu Jerusalem (11, 4 ff.) und vor dem Apostelconcil (15, 7—9). Jakobus, ein anderer „Judenapostel" bekräftigt die Meinung des Petrus durch ein prophetisches Zeugniß (V. 15—17.). Vgl. *J. Hergenröther*, De catholicae ecclesiae primordiis etc. Ratisb. 1851. pag. 86 sqq.

[1] Die Worte ἐξ ἔργων νόμου κτλ. Röm. 3, 20. und Gal. 2, 16. sind aus Ps. 143, 2. entlehnt, wo es heißt ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Der Zusatz ἐξ ἔργων νόμου in den paulinischen Stellen ist nicht willkürlich. Paulus selbst hat Röm. 3, 19 darauf aufmerksam gemacht, Alles, was das Gesetz sagt, sage es den Gesetzeshörigen, für sie habe es Geltung. Dazu kommt, daß der Psalmist ganz allgemein die Behauptung ausspricht, kein Lebendiger sei gerecht vor Gott (wenn dieser nicht Gnade schenke), welche also auch die Diener des Gesetzes einschloß.

[2] Unter den den Juden anvertrauten λόγια τοῦ θεοῦ scheint wenigstens das Gesetz mitverstanden zu sein.

jüdiſchen Anſchauung entſprechend, den Inbegriff aller moraliſchen, rituellen und politiſch-theokratiſchen Satzungen (ἐντολαί, δόγματα, Eph. 2, 15)[1], welche ſeit der moſaiſchen Geſetzgebung das ganze Leben des Israeliten bis in's Einzelne regelten, und die ſtrengſte Sonderung desſelben von den Heiden bewirkten (Eph. 2, 12. vgl. m. Apg. 10, 27). Die dem Buchſtaben entſprechende Erfüllung derſelben, oder das ganze äußerlich nach dem Geſetze geregelte Leben ſind die „Geſetzeswerke" (ἔργα νόμου), wovon hier die Rede iſt (Apg. 15, 5—20; Gal. 2, 14—16)[2]. In der Sprache der Dogmatik würden dieſelben als die Werke des nicht gerechtfertigten, des Gnadenſtandes entblößten Menſchen zu bezeichnen ſein. In ihnen oder durch ſie die Rechtfertigung ſuchen, — das Wort in ſeinem ſtrengſten Sinne aufgefaßt, — heißt alſo, ſich ſelbſt rechtfertigen wollen; heißt, die Nothwendigkeit der Wiedergeburt durch die Gnade Gottes verkennen, die von dem Erlöſer dargereichte Hand von ſich weiſen.

§. 2.

Das Geſetz und die Rechtfertigung. Geſetz und Glaube. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Anwendung auf das Naturgeſetz.

Den Satz, daß das Geſetz die Rechtfertigung nicht habe darbieten können, begründet und erklärt der Apoſtel in einer zweifachen Weiſe.

1. „Wer durch die bloße Erfüllung des Geſetzes die Rechtfertigung ſucht, oder ſie zu beſitzen wähnt, befindet ſich in der That unter dem Fluche, den das Geſetz ſelbſt mit den Worten angedrohet hat: Verflucht

---

[1] In dieſem Sinne faßt ſchon Auguſtinus De spiritu et littera c. 8. 29. den νόμος auf; ihm folgen Thomas v. Aqu. zu Gal. 3, 10., Eſtius, Toletus, Juſtinian, Calmet und die meiſten neuern Erklärer. Vgl. auch Schleußner, Lex. s. v. νόμος. — Döllinger, Chriſtenth. und Kirche S. 182 f.

[2] Der Deutlichkeit wegen wollen wir hier ſchon, obgleich dem Gange der Darſtellung damit in etwas vorgegriffen wird, die von Reithmayr (a. a. O. S. 163 f.) gegebene Begriffsbeſtimmung anführen: „Die Geſetzeswerke ſind nicht bloß einzelne Handlungen gemäß und zufolge des Geſetzes, ſondern das geſammte ſittliche Thun des gefallenen Menſchen, wie es ſich unter den beſchriebenen Verhältniſſen und unter einem bloß äußerlich ihm gegenübertretenden Sittengeſetze bilden kann. Sie ſind nicht zu confundiren mit den ἔργοις ἀγαθοῖς, d. h. jenen Entwicklungen des ſittlichen Geiſtes und Lebens, welche nach der im Glauben gewonnenen Gerechtigkeit und der damit begründeten Hingebung des geſammten Menſchen an Gott in Jeſu Chriſto als eben ſo viele Früchte aus der geheiligten Wurzel von innen hervortreiben."

iſt, wer nicht Alles beobachtet, was im Geſetze vorgeſchrieben iſt." (Deut. 27, 26.) [1]

Es iſt nämlich dem unerlöſten Menſchen kraft ſeines ſittlichen Zuſtandes nicht möglich, das Geſetz in allen Stücken vollkommen zu erfüllen (Röm. 7, 7—24) [2].

Wenngleich das Geſetz, was nicht verkannt werden darf, dem Menſchen ein Ideal vollkommener, gottgefälliger Gerechtigkeit vor Augen ſtellt (Röm. 7, 10. 12), ſo kann der Menſch doch wiederum dieſes Ideal nicht in ſich verwirklichen, mit bloßer Hülfe des Geſetzes (ἐξ ἔργων νόμου), oder, wenn er auf den bloßen Buchſtaben, auf die äußern Satzungen allein und ſein eigenes denſelben entſprechendes Thun ſich ſtützen will (Gal. 3, 10 vgl. m. Apg. 15, 10). Eine ſolcher Maßen erworbene „ſelbſteigene Gerechtigkeit" (ἰδία δικαιοσύνη) iſt vor Gott nichtig und ein bloßer Wahn (Gal. 2, 16; Phil. 3, 6—9). Dieſe Thatſache beruht nach der Lehre des Apoſtels auf einem doppelten Grunde:

---

[1] Gal. 3, 10: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Die Worte ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν bezeichnen ſehr anſchaulich den hier bekämpften religiös-ſittlichen Standpunkt. Es ſchwebt dem Apoſtel bei der Wahl derſelben der Gegenſatz ἐκ πίστεως εἶναι vor (V. 11.), d. i. das ſittliche Leben, welches im Glauben und in der Gnade ſeinen Ausgangspunkt und ſeine lebendige Wurzel beſitzt. — So erklärt Thomas v. Aqu. dieſe Stelle: „*Quicunque ex operibus legis sunt etc.*, id est, quicunque in operibus legis confidunt et putant se justificari per ea, sub maledicto sunt. Aliud est enim esse in operibus legis, et aliud est servare legem, nam hoc est legem implere, et qui eam implet, non est sub maledicto. Esse vero in operibus legis, est in eis confidere et spem ponere... In quantum ergo lex cognitionem peccati facit et non praebet auxilium contra peccatum, dicuntur esse sub maledicto, cum nequeant illud per ipsa opera evadere.... Opera enim non sunt *causa* quod aliquis sit justus apud Deum, sed potius sunt *executiones et manifestationes* justitiae. Nam nullus per opera justificatur apud Deum, sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum."

[2] Vgl. oben S. 33 ff. *Thom. Aq.* in Gal. 3, 10: „Implere totam legem est impossibile, ut dicitur Act. 15, 10: *Ut quid tentatis imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?* Ergo nullus est ex operibus legis, quin sit maledictus... Nam lex imperat bona facienda seu mala vitanda, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi... *Sancti autem Patres*, etsi in operibus legis erant (nicht in dem oben angegebenen verwerflichen Sinne; ſ. die vor. Anm.), salvabantur tamen in fide venturi, confidentes in ejus gratia, et *aliter spiritualiter legem implentes.*"

a) Die Kraft und Wirkſamkeit des Geſetzes bezüglich des ſittlichen Lebens des Menſchen „wurde paralyſirt durch die Schwäche des Fleiſches“ [1]. Die dem Geſetze widerſtrebende Neigung zur Sünde nämlich macht es dem Menſchen unmöglich, das Geſetz zu erfüllen, ſo lange nicht die göttliche Gnade ihm zur Herrſchaft über dieſelbe verhilft (Röm. 7, 25; 8, 2).

b) Dazu kommt ein zweites Uebel. Ehe noch das poſitive Geſetz mit ſeinen Forderungen an den Menſchen herantritt, trägt dieſer nicht bloß den Hang zur Sünde [2], ſondern dieſe ſelbſt in ſich; er iſt geiſtig todt und der Sündenvergebung bedürftig; erſt, wenn durch Gottes Gnade die geiſtige Wiederbelebung, welche den Gegenſatz des Sündentodes bildet, ihm zu Theil geworden, iſt er zu einer wahrhaft geiſtigen, d. i. aus der lebendigen Wurzel eines geheiligten Willens entſpringenden und nicht bloß äußerlich durch den Buchſtaben abgenöthigten Geſetzeserfüllung befähigt [3]. Dieſe Sündenvergebung nun und dieſes Gnadenleben konnte das Geſetz nicht zutheilen [4]; ſie ſind die Frucht des Erlöſungswerkes Chriſti [5], an welchem allzeit nur der Glaube Antheilnahme beſaß; darum auch war durch das Geſetz oder durch Geſetzeswerke die Rechtfertigung nimmer zu erlangen [6].

---

[1] Röm. 8, 3: ἠσθένει (ὁ νόμος) διὰ τῆς σαρκός.

[2] Röm. 7, 7 ff.

[3] „Quamvis enim sine fide ac gratia opera patrari possint moraliter bona, non tamen opera patrari possunt meritoria ad salutem.“ *Hergenröther* l. c. p. 89.

[4] Gal. 3, 21: „Wäre ein Geſetz gegeben worden, welches hätte lebendig machen können, ſo würde in der That aus dem Geſetze die Gerechtigkeit ſein (entſpringen).“ Vgl. Röm. 8, 2.

[5] Apg. 13, 38. 39: „So ſei es euch denn kund, ihr Männer, Brüder, daß durch dieſen (Jeſus) euch Vergebung der Sünden angekündigt wird; und von Allem, wovon ihr nicht konntet gerechtfertiget werden im Geſetze Moſis, wird durch dieſen Jeder gerechtfertiget, der da glaubt.“ — „Attende legem dictam esse neminem justificare posse, non solum quia nemo poterat legem totam implere, sola legis ipsius ope adjutus (opus enim est et erat gratia, quae non ex lege est, sed ex fide Christi); sed etiam quia quamvis legis opera efficeret, adhuc justificari peccator non posset; nisi enim fides Christi adesset, quamvis tota lex quoad omnes suas partes morales, caeremoniales et judiciales impleretur, namquam homo peccator a peccato liberaretur, nec Deo reconciliaretur; hoc enim opus est Christi, qui fide viva in ipsum nobis justitiam sua virtute, justitia ac merito communicat et impartitur; propterea prudentissime Paulus dixit, ex operibus legis non justificari ullam carnem, quia lex etiam impleta id non posset facere.“ *Tolet.* in Rom. 3, 20.

[6] Die Kirche hat nie das Gegentheil von dem, was der Apoſtel hier ſagt, ge-

2. Durch Geſetzeswerke die Rechtfertigung ſuchen wollen, iſt ein Widerſpruch gegen das Geſetz ſelbſt. Denn auch im Geſetze[1] iſt der Glaube als das Mittel zur Erlangung der gottgefälligen Gerechtigkeit und des geiſtigen Gnadenlebens bezeichnet; und von denjenigen, welche im A. B. auf Grund ihrer Gerechtigkeit des göttlichen Wohlgefallens ſich erfreuten, wird ausdrücklich bezeugt, daß ſie mittelſt des Glaubens in den Beſitz derſelben gelangt ſeien[2]. — Man kann daher den Satz

---

lehrt, wie das in den ſymboliſchen Büchern der Reformatoren inſinuirt wird. So z. B. in der *Form. Conc.* IV. n. 37 (bei Haſe a. a. O. S. 708): „Si quis bona opera articulo justificationis immiscere, justitiam suam, aut fiduciam salutis suae in ea reponere, gratiam Dei iis promereri, et per ea salutem consequi velit: respondemus, non quidem nos, sed Paulus ipse, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia, atque ad salutem impedimento, verum etiam perniciosa sunt.“ Cf. *Apol. Conf.* II. n. 84. (a. a. O. S. 75.) Allerdings lehrt die Kirche, das Geſetz (der Dekalog) verbinde auch den Chriſten, ohne Erfüllung desſelben könne er nicht ein Gerechtfertigter ſein, d. h. in der durch den Glauben und die hl. Sacramente erlangten Rechtfertigungsgnade beharren, noch das ewige Heil erlangen. So lehrt auch der Apoſtel (Röm. 2, 13.) Dieſe Geſetzeserfüllung betrachtet alſo die Kirche nicht als die Quelle, ſondern als die Frucht der Rechtfertigungsgnade. Vgl. *Conc. Trid.* sess. VI. Cap. XVI., *Tolet.* l. c.: „Attende tertio, non esse hanc Pauli sententiam (Rom. 3, 20.) adversariam illi superius expositae (2, 13.): *Factores legis justificabuntur apud Deum....* Paulus enim in praesenti de ea justitia loquitur, qua homo ex peccatore fit justus, remisso peccato, et reconciliatione facta cum Deo. Hanc justitiam nulla legis opera efficiunt, sed viva fides. Sic autem justificatus opera moralia, et mandata implere debet, quibus justus fit justior, et, si negligantur, etiam quam acquisivit prius per fidem, amittit justitiam; et de hac dictum est: Factores legis justificabuntur. Magnum ergo est discrimen inter opera legis fidem vivam praecedentia et sequentia: nam quae praecedunt, vim non habent nec justificandi nec augendi; quia quae nondum est justitia, augeri non potest. At quae sequuntur, non justificant faciendo ex injusto justum: nam jam fides perfecta justificavit; sed augendo et conservando justitiam, et hoc non propria virtute faciunt, sed propter radicem ipsam unde procedunt, quae est viva et perfecta fides.“

[1] Mit *νόμος καὶ προφῆται* wird die altteſtamentliche Offenbarung überhaupt, ſoweit ſie in der hl. Schrift niedergelegt war, bezeichnet. Röm. 3, 21; vgl. m. 1, 1. 17; 10, 11. Matth. 5, 17 u. a. St.

[2] Gal. 3, 11. 12: *Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* (Vgl. Habak. 2, 4. Levit. 18, 5. Röm. 1, 17; 3, 21; 4, 1 ff.; 9, 30—33; 10, 5—8. 11. Hebr. 10, 38; K. 11.) Der ſententiöſe, ſchwer verſtändliche Satz, *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως κτλ.* wird von Windiſchmann a. a. O. S. 75, folgendermaßen erläutert: „Der Apoſtel verſteht unter *νόμος* hier nicht die göttliche Offenbarung des Geſetzes, ſondern die Geſammtheit der Gebote, die, abſtract für ſich und vom Glauben getrennt betrachtet, nicht rechtferti-

als eine allgemeingültige Wahrheit aufstellen, daß die gläubige, vertrauensvolle Hingabe an Gott, welche je nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung und je nach der verschiedenen Befähigung des Subjectes einen mehr oder minder bewußten Glauben an den Erlöser einschloß, zu allen Zeiten der eine und einzige von Gott geordnete (und der Natur des Menschen entsprechende) Heilsweg gewesen sei. Der Apostel betont diesen Satz sehr nachdrücklich. Im Brief an die Römer weist er zur Begründung desselben auf das Beispiel Abrahams hin K. 4, 1—25; vgl. Hebr. K. 11).

Dasselbe dient ihm an dieser Stelle zur Widerlegung des von jüdischer Seite vielfach erhobenen Einwurfes (Apg. 21, 28), daß die angebliche christliche Heilsordnung mit ihrer die Schranken des „Gesetzes" durchbrechenden Universalität im Widerspruch stehe mit den Anordnungen Gottes im A. B. (Röm. 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο. ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν*[1]). Nicht durch das Gesetz, das noch nicht gegeben war, und nicht durch die Beschneidung, die erst folgte, stand Abraham da als ein Gerechter vor Gott und wurde als solcher von ihm anerkannt, — Alles dieses beruhte vielmehr auf seiner

---

gen und die Kraft zum Vollbringen nicht geben, sondern nur das Bewußtsein der Sünde erwecken kann. Und so ohne Christus aufgefaßt, ist das Gesetz und das Handeln nach ihm *οὐκ ἐκ πίστεως*; es ist eben ein *ποιεῖν*, nicht *πιστεύειν*, und dieses *ποιεῖν* ist, wegen der Unerfüllbarkeit des Gesetzes ohne Glauben, nicht möglich: sonach tritt der Fluch (V. 10) in Wirksamkeit. Hieran knüpft sich die Stelle des Lev. vortrefflich: sie bezeichnet das Wesen des Gesetzes als *ποιεῖν* (*ὁ ποιήσας αὐτά*) und verheißt dem gesetzlich Handelnden das Leben, setzt aber dabei voraus, daß er so thun könne, was nur im Glauben möglich ist. Der ganze Nachdruck liegt also auf *ὁ ποιήσας*, im Gegensatz zu *ὁ πιστεύσας*. Dieß hat der hl. Thomas gefühlt, wenn er sagt: „Praecepta legis non sunt de credendis, sed de faciendis, licet aliquid credendum annuntient; et ideo virtus ejus non est ex fide, sed ex operibus: et hoc probat, quia Dominus, quando voluit eam confirmare, non dicit, qui crediderit, sed qui fecerit ea. Sed nova lex ex fide est: *qui crediderit et baptizatus fuerit* etc."

[1] Dieses Wort ist freilich an sich ebenso vieldeutig, wie das ähnliche vom Herrn selbst gesprochene. (Matth. 5, 17.) Jedoch nach dem Zusammenhange hat der Apostel an dieser Stelle zunächst nur den allgemeinen Sinn damit verbunden, die von ihm gepredigte Heilsordnung, Rechtfertigung aus dem Glauben, sei nicht im Widerspruch mit der Offenbarung des A. B. (mit dem Gesetze); im Gegentheil, was Gott auch schon im A. B. als Mittel des Heiles angeordnet und was er verheißen, empfange in der christlichen Ordnung seine Erklärung, Bestätigung und vollkommene Erfüllung (*νόμον ἱστῶμεν*). Andere Beziehungen jenes Satzes werden K. 8, und 10, 4., vgl. m. Gal. 3, 21 ff., hervorgehoben.

gläubigen Hingabe an Gott (Röm. 4, 1—11. 17—22). Wegen ſeines Glaubens empfing er auch die Verheißung, daß allen Völkern in ſeinem Samen das Heil bereitet werden ſolle (V. 13); und endlich ſeines Glaubens und darauf ruhender Gerechtigkeit wegen iſt er vorbildlich der geiſtige Stammvater Aller derjenigen, welche durch den Glauben an dem ihm verheißenen Segen theilnehmen, mögen ſie nun dem Judenthum oder dem Heidenthum angehören (V. 11—13. 16. 17); dieß wäre nicht denkbar, wenn Geſetz oder Beſchneidung die Gerechtigkeit Abraham's bewirkt hätten (vgl. Gal. 3, 6—9) [1].

Auf der einſeitigen Ueberſchätzung des Geſetzes als äußerlicher Lebensnorm, und der gänzlichen Außerachtlaſſung des Glaubens als Quelle alles Heiles und gottgefälliger Geſetzeserfüllung beruhte es endlich, daß

---

[1] Den Zuſammenhang der ſehr ſchwierigen Sätze, womit der Apoſtel dieſe Erörterung einleitet (Röm. 4, 1 ff.), denken wir uns folgendermaßen: Es ſoll hier der Beweis für das eben behauptete *νόμον ἱστῶμεν* (3, 31) geführt werden (daher das anknüpfende *οὖν* V. 1). Zum Ausgangspunkte wird die judaiſtiſche Behauptung genommen, daß die Werke des Geſetzes das Mittel der Rechtfertigung ſeien. Daher die Frage (V. 1.): Was hat Abraham, unſer Vater, erlangt dem Fleiſche nach (*κατὰ σάρκα*, d. i. durch *ἔργα κατὰ σάρκα*; V. 2. wird nämlich *ἐξ ἔργων* für *κατὰ σάρκα* ſubſtituirt. Vgl. Gal. 3, 3, wo *σάρξ* ebenfalls im Gegenſatze zu *πνεῦμα* den äußerlichen Geſetzesdienſt bezeichnet), d. i. durch äußeres (fleiſchliches, dieß jedoch nur als Gegenſatz zu *πνεῦμα* gedacht) Thun? Wir würden ſagen, durch ſeine guten Werke, die vor der Rechtfertigung vollbracht wurden? Etwa die Rechtfertigung? Die verneinende Antwort wird ſofort im 2. und 3. Verſe begründet. Wenn Abraham durch eigene Werke die Rechtfertigung erlangte — den unmöglichen Fall einmal als möglich angenommen, — ſo hat er Ruhm, aber nicht vor Gott (V. 2.); d. h. er hätte dann in etwas Anderm ſeinen Ruhm, als was Gott ſelbſt in der Schrift als ſeinen Ruhm bezeichnet. Die Schrift deutet nämlich an, ſein Glaube ſei ihm vor Gott zum Ruhme geweſen, da ja dieſer Glaube ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (V. 3.). Alſo, wenn die Schrift Wahrheit redet, dann waren Glaube und Gnade die beiden Factoren, auf denen die Gerechtigkeit Abraham's beruhte; demnach ergibt ſich aus dem Geſetze (der Schrift) das Gegentheil der bekämpften jüdiſchen Anſchauung; und das Evangelium hebt die Schrift nicht auf, es beſtätigt ſie; es führt die in ihr gegründete und beſchriebene Heilsordnung nur weiter fort. — Im 3. Verſe iſt ebenſowohl auf *ἐπίστευσε* als auf *ἐλογίσθη* ein beſonderer Nachdruck zu legen; beide Begriffe bilden den Schwerpunkt des Argumentes. Dieß wird im 4. und 5. Verſe erläutert: Von einem Anrechnen aus Gnade könnte nicht die Rede ſein, wie dieſes doch in der angeführten Stelle Gen. 15, 6. der Fall iſt, wenn Jemand als ſchuldigen Lohn ſeiner Werke ſich die Gerechtigkeit ſelbſt erwirkt hätte (*τῷ ἐργαζομένῳ* V. 4). Hingegen, wenn keine derartigen Werke vorliegen, noch vorliegen können (*τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ* V. 5), wird mit Recht von einem an Gott gläubig ſich hingebenden Sünder geſagt, ſein Glaube werde ihm aus Gnaden zur Gerechtigkeit angerechnet.

Israel, der zuerſt berufene Erbe des meſſianiſchen Heiles, keinen Antheil an demſelben gewann, während den heidniſchen Nationen auf Grund ihres Glaubens die Thore der Kirche ſich öffneten und der in Abraham vorgebildete und verheißene Segen der Rechtfertigung und Gnade zufloß. Daß es ſo geſchehen werde, war wiederum im A. B. von Gott vorher verkündigt worden (Röm. 9, 30—33; 10, 18—21; Apg. 28, 25—27), Israel zur ernſten Warnung. Daß das Volk der Auserwählung auch dieſe Stimme Gottes überhörte, und ſo alle Gnaden, die ihm zu Theil geworden waren, unwirkſam machte, erfüllte die Seele des Apoſtels mit dem tiefſten Schmerze, dem er in der innigſten Weiſe Ausdruck verlieh (Röm. 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 11, 13. 14; 2 Kor. 3, 14—16). Er betheuert es aber auch zu wiederholten Malen, daß nicht Gott wegen der Ausſchließung Israels vom meſſianiſchen Heile angeklagt werden dürfe. Nicht Gott iſt untreu geworden ſeinen Verheißungen (Röm. 3, 3; 9, 6; 11, 1 ff.), Israel hat ſie vereitelt durch ſeinen Unglauben (11, 19—31). Mit Unrecht beruft ſich auf ſie das ungläubige Volk; ſie gelten nicht allen fleiſchlichen Kindern Abraham's als ſolchen, ſondern den Kindern der Auserwählung (Röm. 11, 5—10), den Kindern der Verheißung, welche in Iſaak und Jakob vorgebildet worden (Röm. 9, 6—13; Gal. 4, 22 ff.; Hebr. 9, 15); endlich Allen ohne Unterſchied der Nationen, welche durch denſelben Glauben, den Abraham beſaß, in ſeine geiſtige Nachkommenſchaft ſich einfügen würden (Röm. 4, 11. 12. 16. 17; Gal. 3, 7—9. 14—18).

3. So erklärt es ſich nun auch, wie der Apoſtel bezüglich des Geſetzes die beiden, dem Anſcheine nach einander widerſprechenden Sätze aufſtellen konnte:

a) „Das Geſetz ſei ſchwach und unnütz geweſen und habe Nichts, d. i. weder die göttlichen Heilsrathſchlüſſe an ſich, noch das Heil des einzelnen Menſchen zur Vollendung geführt" (Röm. 8, 3; Hebr. 7, 18. 19), oder ſeine Satzungen ſeien weltartige Elemente (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), gleichſam Anfangsgründe einer übernatürlichen Offenbarung und Heilsordnung geweſen, voll Schwäche und Armuth (ἀσθενῆ καὶ πτωχά, Gal. 4, 3. 9. vgl. m. 3, 23; Kol. 2, 8. 17. 20. vgl. m. Hebr. 5, 12) [1].

---

[1] „Lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primo proponuntur elementa illius scientiae, per quae manuducuntur ad illam, ita lex vetus proposita est Judaeis, per quam manuducantur

b) „Das Geſetz ſei gut und heilig, und die Beobachtung desſelben der den Israeliten von Gott gewieſene Weg des Heiles geweſen" (Röm. 7, 10. 12; 10, 5. vgl. m. 2, 13. 25; Matth. 19, 16. 17).

Das Erſtere hat ſeine volle Geltung, wenn das Geſetz mit der vollendeten Heilsordnung des Neuen Bundes verglichen wird; oder wenn man ſich die Beobachtung desſelben ohne den Glauben an den künftigen Erlöſer, ohne die Anticipation ſeiner Gnade denkt. Der zweite Satz aber findet ſeine Anwendung, wenn man den Inhalt des Geſetzes für ſich betrachtet; und wenn die Erfüllung desſelben in der Weiſe angeſtrebt wurde, welche das Geſetz ſelbſt vorgezeichnet hatte; wenn ſie nämlich aus der lebendigen Wurzel des Glaubens und der Liebe Gottes hervorwuchs (Röm. 9, 32; 1 Tim. 1, 8; Deut. 6, 5 und die oben cit. St.). Aber auch in dieſem Falle war ja die Geſetzeserfüllung (ἔργα νόμου) nicht die Quelle der Rechtfertigung, ſondern die Frucht derſelben [1].

4. Was der Apoſtel in dieſer Weiſe von dem moſaiſchen Geſetze lehrt, das findet aus denſelben Gründen auch auf das Naturgeſetz ſeine volle Anwendung; und es iſt der Naturalismus aller Zeiten und

---

ad fidem et justitiam." *Thom. Aq.* in Gal. 4, 3. — „Allerdings kann στοιχεῖα τοῦ κόσμου auch Elemente der Welt im phyſiſchen Sinne heißen, und man hat deßhalb an den Elementardienſt des Heidenthums gedacht (Mar. Vict. an das Unterworfenſein der vorchriſtlichen Zeit unter ſideriſche und kosmiſche Einflüſſe), was bei der offenbaren Beziehung auf die Juden unmöglich iſt; oder an die von Sonne und Mond abhängigen Feſte der Juden (ſo die griech. Väter), wodurch jedoch der Gedanke allzu willkürlich eingeſchränkt würde. — Κόσμος iſt hier, wie Hebr. 9, 1. ἅγιον κοσμικόν, nicht in dem ſchlimmen Sinne der im Argen liegenden Welt zu nehmen, ſondern als das Irdiſche und Zeitliche im Gegenſatz gegen das Uebernatürliche. τὰ στοιχ. τῆς σαρκός hätte dasſelbe bezeichnet." Windiſchmann a. a. O. S. 95. — Daß der Zuſatz τοῦ κόσμου a. a. O. in dem angegebenen metaphoriſchen Sinne aufzufaſſen ſei, ſcheint aus Kol. 2, 20 beſtimmt hervorzugehen. Denn wenn es hier heißt: εἰ ἀπεθάνετε σὺν χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε κτλ., ſo iſt offenbar die Befreiung von den στοιχ. τ. κ. (im erſten Versgliede) dem ζῆν ἐν κόσμῳ (im zweiten Versgliede) als paralleler Begriff entgegengeſtellt; als Gegenſatz zu ζῆν ἐν κόσμῳ muß aber wiederum das „Leben in Chriſto", welches die Frucht des „mit Chriſto Sterbens" iſt (Röm. 6, 11.) gedacht werden. Und ſo ergäbe ſich denn, daß der Apoſtel mit dem „Dienſt oder der Knechtſchaft der kosmiſchen Elemente" die ſclaviſche Abhängigkeit von der äußerlichen, an ſich den Menſchen nicht zu übernatürlichem Leben erhebenden, moſaiſchen Geſetzesordnung im Unterſchiede von der Heilsordnung Chriſti und dem übernatürlichen Leben in derſelben bezeichnen will. Vgl. *Thom. Aq.* in Gal. 4, 3. 10. Col. 2, 20.

[1] Vgl. oben S. 87. Anmerk. 6.

Formen durch das apoſtoliſche Wort gerichtet. Paulus ſelbſt macht jene Anwendung nirgendwo. Er betont nur, daß in Hinſicht der Erlöſungsbedürftigkeit kein Unterſchied zwiſchen Heiden und Juden beſtehe (Röm. 3, 22. 23: οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ κτλ. vgl. V. 19). Sodann hebt er ſehr nachdrücklich die Ohnmacht der heidniſchen Philoſophie in Bezug auf die ewige Beſtimmung des Menſchen hervor (1 Kor. 1, 21; 3, 18 ff.). Jedoch können dieſe Ausſprüche hier nicht in Betracht kommen, weil ſie ſich nur auf die Verirrungen der heidniſchen Philoſophie beziehen, in Folge deren ſie ihren natürlichen Beruf, den Menſchen zur Erkenntniß Gottes zu führen, verfehlte [1].

---

[1] Noch weniger darf man hier (wie dies von Lutterbeck a. a. O. II. S. 200 f. geſchieht) auf jene Stellen ſich berufen, in welchen der Apoſtel die Anfänge einer gnoſtiſchen Religionsphiloſophie bekämpft (Kol. 2, 8.); oder wo er die Idee entwickelt, daß das Chriſtenthum, die Predigt des Evangeliums, nicht durch die Kraft menſchlicher Weisheit oder Beredtſamkeit, ſondern durch Gottes Gnade in den Seelen der Menſchen ſich wirkſam erweiſe (1 Kor. 1, 26 ff.; 2, 1—5.); und daß nichts ſo ſehr dieſe Wirkſamkeit hindere, als der ſelbſtgefällige Weisheitsdünkel (1 Kor. 1, 18—20; 3, 18—21.). Wir können nicht umhin, hier eine Erörterung des heil. Thomas v. Aquin anzufügen, in welcher ebenſo entſchieden als taktvoll die Ueberſchätzung der Wiſſenſchaft ſowohl als die Scheu vor derſelben in Sachen des Glaubens bekämpft wird. Thomas macht ſich bei der Erklärung der Stelle 1 Kor. 1, 17 („Non in sapientia verbi etc.“) den Einwurf: „Sed contra hoc videtur esse, quod multi doctores ecclesiae in doctrina fidei sapientia et rationibus humanis et ornatu verborum sunt usi. Dicit enim *Hieronymus* in epistola ad Magnum oratorem urbis Romae, quod omnes doctores fidei in ornatu philosophiae doctrinis atque scientiis suos resarserunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi an scientiam scripturarum. Et *Augustinus* dicit in quarto de doctrina christiana c. 5: Sunt viri ecclesiastici, qui divina eloquia non solum sapienter, sed eloquenter etiam tractaverunt.“ — Thomas antwortet: Dicendum est ergo, quod aliud est docere in sapientia verbi quocunque modo intelligatur, et aliud *uti sapientia verbi in docendo*. Ille in sapientia verbi docet, qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita sc. quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea, quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum. Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniat, in obsequium fidei assumit. Unde *Augustinus* dicit in secundo de doctrina christiana c. 40, quod si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt philosophi, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Et in quarto de doctr. christ. c. 2 dicit: Cum posita sit in medio facultas eloquii, quae ad persuadenda seu vera, seu recta valet pluribus, cur non bonorum studio comparetur, ut militet veritati si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usum iniquitatis et erroris usurpant?“

§. 3.

Das altteſtamentliche Geſetz und die Sünde.

„Das Geſetz iſt der Uebertretungen wegen gegeben worden, bis daß der Samen käme, dem die Verheißung gegeben worden war“ [1].

In dieſen Worten iſt die Stellung, welche das Geſetz im göttlichen Erlöſungsplane einnahm, angedeutet. Wir betrachten hier zuerſt die Zweckbeziehung desſelben der Sünde gegenüber.

1. „Das Geſetz bewirkte Erkenntniß, Innewerden der Sünde“ [2]. Indem es nämlich dem Menſchen mit ſeinen mannigfaltigen, klar beſtimmten Forderungen entgegentritt, wird dieſem, mehr als durch das bloße Naturgeſetz, der Widerſpruch zum klaren Bewußtſein gebracht, in welchem ſo oft ſein ſittliches Leben mit dem göttlichen Willen ſich befindet [3]. — Sodann, wenn der Menſch das Geſetz zu erfüllen trachtet, empfindet er mächtiger die ſittliche Zerrüttung in ſeinen natürlichen Kräften, den Hang zur Sünde, die Schwäche ſeines ſittlichen Willens gegenüber der ſündhaften Begierlichkeit; er erkennt die Nothwendigkeit der Begnadigung und Hülfe von oben [4].

Das iſt demnach der erſte Zweck des Geſetzes: Es ſollte die Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen offenbaren, die Sehnſucht nach Erlöſung wecken.

2. Denſelben Gedanken ſpricht der Apoſtel noch prägnanter aus in dem Satze: „Das Geſetz trat daneben ein (d. h. zu der bereits in die Welt eingetretenen Sünde kam es hinzu), damit die Sünde ſich mehrte“ [5]. Wie das zu verſtehen ſei, erklärt der Apoſtel Röm. 7, 7 ff. [6].

a) Das Geſetz weckt und reizt durch ſeine Verbote die im Menſchen

---

[1] Gal. 3, 19: *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται.* (Ueber die Lesart *προσετέθη* ſ. de Wette und Windiſchmann z. d. St.)

[2] Röm. 3, 20: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.*

[3] Röm. 7, 7. 8.

[4] Röm. 7, 7. 8. 14 ff. — „Auch durch das Naturgeſetz tritt die Sünde in's Bewußtſein, und wird der Hang nach dem Verbotenen als ſolchem rege, je nach dem Grade der Erkenntniß; dieß geſchieht aber im eminenten Sinne durch das poſitive, in äußerlicher Sicht- und Hörbarkeit auf's deutlichſte und ausdrücklichſte redende Geſetz.“ Klee z. Röm. 7, 7.

[5] Röm. 5, 20: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Vgl. V. 12. — *τὸ παράπτωμα* eigentlich die Uebertretung, dieſes als Collectivum gedacht.

[6] Vgl. oben S. 33 ff.

ſchlummernde unordentliche Begierlichkeit, und dieß um ſo mehr, je enger die Schranken ſind, die es zieht, je beſchwerlicher die Forderungen, die es auflegt[1]. „Das Geſetz bot der Sünde nicht bloß Gelegenheit, ſondern ſogar einen gewiſſen Reiz, ſich zu entwickeln (ἀφορμή). — Gerade im Gebot oder Verbot (ἐντολή) lag das Anregende für die Sünde. Sie ſtachelte nun den Menſchen, das zu begehren und zu erſtreben, was und weil es durch das Geſetz ihm vorenthalten war, und erzeugte auf dieſe Weiſe, angeregt durch das Gebot, ebenſo viele Gegenbeſtrebungen der concupiscenten Natur, als das Geſetz gebot oder verbot, d. h. Begierde jeglicher Art und die Reihe der actuellen Uebertretungen. So iſt es gekommen, daß der Eintritt des moſaiſchen Geſetzes (5, 20) die vorhandene Sünde in ihrer Selbſtentwicklung förderte, und nach Umfang und Zahl in's Endloſe mehrte“[2].

b) Auf dieſe Weiſe lebt die dem Menſchen von Natur innewohnende Sünde auf[3]. Sie offenbart nämlich ihr Daſein (ſ. N. 1); ſie entwickelt

---

[1] Röm. 7, 7. 8: „Die Sünde hätte ich nicht kennen gelernt, wenn nicht durch das Geſetz. Denn auch von der Begierde wüßte ich nichts, wenn nicht das Geſetz ſagte: du ſollſt nicht begehren. Indem aber die Sünde Anſtoß empfing durch das Gebot, bewirkte ſie in mir jegliche Begierde. Ohne Geſetz nämlich war die Sünde todt.“ — Es gehört dieſe Stelle wiederum zu der Zahl derjenigen, welche, für ſich allein betrachtet, zu Mißverſtändniſſen führen. Paulus will nämlich nicht ſagen: ohne das poſitive Geſetz oder vor demſelben gab es überhaupt keine Sünde, noch ſündhafte Begierde, weil es kein ſittliches Bewußtſein im Menſchen und darum keine bewußte Uebertretung des göttlichen Willens gab; das Gegentheil hievon hat er K. 1—3 und K. 5 gelehrt. Der Menſch wußte ſich zu allen Zeiten im Gewiſſen an das Naturgeſetz gebunden. Der Sinn des 7. Verſes iſt vielmehr dieſer: die dem Menſchen von Natur innewohnende Sünde (ἡ ἁμαρτία, d. i. hier die mit der Erbſünde verbundene ſittliche Corruption, als deren hervorſtechendſtes Moment die unordentliche Begierlichkeit, ἐπιθυμία, ſich geltend macht; vgl. *Conc. Trid.* sess. n. 5.) wurde durch das poſitive Geſetz mit ſeinen mannigfaltigen und ſchwierigen, zum großen Theil über das Naturgeſetz hinausgehenden Forderungen, in ihrem ganzen Umfange und auf's klarſte zum Bewußtſein gebracht. Das Wie? erklärt *Beelen*, Comment. in h. l. kurz und treffend: „Innatam mihi concupiscentiam malam (τὴν ἁμαρτίαν) non cognovi nisi per legem; etenim actualem concupiscentiam malam (τὴν ἐπιθυμίαν), ex qua innatam illam cognovi, non novissem, si lex actualem illam concupiscentiam malam non prohiberet.“ Vgl. oben S. 94. Anm. 4.

[2] Reithmayr a. a. O. S. 334. — Vgl. dazu die tiefſinnige pſychologiſche Erklärung bei Thomas v. Aquin z. Röm. 5, 20.

[3] Röm. 7, 8—10: „Denn ohne das Geſetz war die Sünde todt. Ich aber lebte ohne das Geſetz einſt (Paulus zeichnet hier in ſeiner Perſon den Menſchen in der Periode des noch unentwickelten ſittlichen Bewußtſeins. Vgl. Reithmayr a. a. O. S. 336). Als aber das Gebot kam (d. i. da es in mein Bewußtſein trat),

ihre todbringende Macht im vollſten Maße; es mehrt ſich die Zahl der bewußten actuellen Sünden (παράπτωμα) und damit das Gefühl der Sündenſchuld (Röm. 7, 5. 8—11; 4, 15). In dieſem Sinne iſt „das Geſetz die Kraft der Sünde", d. h. eine Waffe in ihrer Hand zum Verderben des Menſchen, gleichwie die Sünde „der Stachel des Todes" iſt (1 Kor. 15, 56).

So bezweckte Gott durch das Geſetz, daß der Menſch nicht allein die Nothwendigkeit, ſondern auch die unendliche Größe der von ihm darzubietenden Erlöſungsgnade erkännte (Röm. 5, 20, 21).

c) Ausdrücklich wehrt der Apoſtel die Folgerung aus dem Geſagten ab, als ſei das Geſetz Gottes an und für ſich betrachtet die Urſache der Sünde geweſen, weil es ſeinem Inhalte etwa an ſittlicher Vollkom-

---

lebte die Sünde auf; ich aber fiel dem Tode anheim, und ſo erwies ſich mir das Gebot, das zum Leben dienen ſollte, (dieſes) als zum Tode gereichend." — Wir haben bereits oben angedeutet (S. 95. Anm. 1), daß der Satz „ohne das Geſetz war die Sünde todt" im relativen Sinne aufzufaſſen ſei, wenn man nicht mit andern pauliniſchen Sätzen in Widerſpruch treten will. So erklären auch Chryſ., Oekumen., Thomas v. Aqu. u. A., deren Anſicht Reithmayr (a. a. O. S. 335) mit Unrecht verwirft. „Der poſitive νόμος des Judenthums, ſeinem ſittlichen Gehalte nach, iſt nämlich nichts anderes als das jedem Menſchen angeborne, natürliche Geſetz im Gewiſſen; was dieſes verlangt, gebietet auch jenes. Indem aber letzteres poſitiv im Judenthum ausgeſprochen iſt, iſt es ſeines ſubjectiven Charakters (ſofern es nämlich im Subjecte iſt) entkleidet, und in ſeiner Unbeflecktheit von der Sünde, alſo in ſeiner objectiven Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit dargeſtellt. So viel nun das Eine moraliſche Geſetz als poſitives durch ſeine beſtimmte Form und Unbedingtheit und, formal angeſehen, durch ſeine größere Verbindlichkeit über jenes im Gewiſſen oder das natürliche hinausliegt, um ſo viel mehr mußte es auch die Sünde aus ſich heraustreiben und zum Bewußtſein bringen; durch das poſitive, objectiv ausgeſprochene Sittengeſetz im Judenthum mußte ſich die Sünde bis auf's Höchſte ſteigern; mochten die Heiden materialiter auch größere Sünder geweſen ſein, ſo waren doch formaliter die Juden größere, weil das den Heiden immanente Sittengeſetz bei den Juden beſonders, objectiv als der ausdrückliche Wille Gottes vorlag. Die ohne poſitives Geſetz zur Erſcheinung kommende ἁμαρτία iſt wohl auch παράβασις, aber ſie iſt es weniger als bei einem poſitiven, wie es die Juden hatten. Wohl wurden die Sünden der Heiden, welche ohne (poſitives) Geſetz ſündigten, auch angerechnet, aber nicht ſo ſehr als die der Juden, welche bei poſitivem Geſetz ſündigten." Fr. Wörter, die chriſtliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit u. ſ. w. Freib. 1856 I. Hälfte. S. 20 f. — Dasſelbe iſt aus gleichen Gründen auf Röm. 4, 15: οὗ γάρ ἐστι νόμος οὐδὲ παράβασις anzuwenden. Man könnte dieſen Satz jedoch auch als ein allgemeines, nicht auf das moſaiſche Geſetz bezügliches Axiom auffaſſen, welches dann freilich nur eine theoretiſche Suppoſition beträfe (das Nichtvorhandenſein jeglichen Sittengeſetzes), die ſich niemals im Menſchengeſchlechte verwirklicht findet.

menheit und Heiligkeit gemangelt habe (Röm. 7, 7. 12. 13). Nicht im Geſetze Gottes, ſondern im gefallenen Menſchen lag die Quelle alles Uebels verborgen (V. 7. 14—25); und dieſes wollte Gott allerdings, indem er der Sünde ſein heiliges Geſetz gegenüberſtellte, dem Menſchen auf die beſtimmteſte und empfindlichſte Weiſe zum Bewußtſein bringen [1]. Unvergleichlich ſchön umſchreibt Auguſtinus dieſen Gedanken des Apoſtels: „Hoc est in lege magnum mysterium, ideo eam datam, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur. — Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio medicinae. Aliquando enim videtur sibi homo sanus et aegrotat, et in eo quod aegrotat et non sentit, medicum non quaerit; augetur morbus, crescit malitia, quaeritur medicus et totum sanatur“ (in Ps. 102. n. 15. Vgl. Sermo VI. de Verb. Ap.). Hierin iſt auch ſchon die ſpeculative Löſung der in dem oben angeführten Satze des Römerbriefes (5, 20) liegenden dogmatiſchen Schwierigkeit angedeutet [2]. Nicht die Sünde ſelbſt bezweckte Gott mit dem Geſetze: das wäre mit ſeiner Heiligkeit unvereinbar, und der Apoſtel lehrt ausdrücklich das Gegentheil (Röm. 7, 10); aber Gott ſah die Mehrung der bewußten Sünde in Folge des Geſetzes voraus; er ließ ſie zu; und die aus derſelben entſpringende Erkenntniß und Gemüthsverfaſſung des Menſchen bildete ein von Gott geordnetes Moment ſeines Erlöſungsplanes [3]. Dieſer letzte Gedanke iſt in dem Satze:

---

[1] Mit nichten kann man aus dieſer Zweckbeziehung des Geſetzes ſchließen, die Sünde ſelbſt ſei von Gott intendirt, und ſei darum für den Menſchen zur abſoluten, phyſiſchen Nothwendigkeit geworden. Denn jener Zweck des Geſetzes wurde, wie oben geſagt worden iſt, nicht bloß im Falle der Uebertretung des Geſetzes erreicht, ſondern auch dann, wenn der Menſch mit Hülfe der Gnade Gottes es zu erfüllen ſich beſtrebte.

[2] Nach dem Vorgange des hl. Chryſoſtomus haben viele Erklärer das ἵνα πλεονάσῃ a. a. O. als Conſecutivſatz aufgefaßt und damit die Schwierigkeit beſeitigt. Jedoch läßt ſich die hier unterſtellte Bedeutung von ἵνα nicht nachweiſen. Der ſcheinbar beſeitigte Gedanke aber iſt auch Röm. 4, 15 und Gal. 3, 19 ausgeſprochen. Vgl. Klee, Reithmayr, Beelen, Biſping u. A. z. d. St.

[3] Vgl. Anmerk. 1. „Cum adolescens ille (Matth. 19, 16. 17) sciscitaretur: *Magister bone, quid faciam* etc.? Christus, *si vis*, inquit, *ad vitam ingredi, serva mandata* .... Ergo ejusmodi erant mandata legis, et hoc ex instituto et latoris intentione ac consilio, id est *ex professo* spectabat ipsa, ut ad vitam aeternam ac salutem perduceret; idque si minus in plerisque consecuta est, non eo contigit, quod vel mali aliquid et alieni a salute praeciperet, vel legi subjuncta supraque captum ejus ac meritum impensa Christi gratia deesset; verum improbitate culpaque factum est eorum, qui

ἵνα πλεονάσῃ κτλ. freilich unvollſtändig ausgeſprochen[1]; nur die eine in die geſchichtliche Erfahrung fallende äußere Seite der betreffenden Thatſache iſt in demſelben hervorgehoben; die in Gottes Rathſchluß verborgene innere Seite müſſen wir ergänzen. Auf ſie weiſt aber ſchon der unmittelbar nachfolgende Satz ganz unzweideutig hin[2]. Uebrigens bleibt auch bei dieſer Auffaſſung immer noch das letzte Geheimniß ungelöst, wie die Zulaſſung der Sünde und ihrer Folgen von Gott gewollt ſein könne. Jedoch gehört dieſes nicht mehr dem exegetiſchen Gebiete an, und kann darum hier nicht in Betracht kommen.

3. Das Geſetz ſollte einen Damm wider das Verderbniß und die Entwicklung der Sünde bilden. Für das auserwählte Volk als ſolches wollte es eine erziehliche Anſtalt ſein, und zwar auch dieſes wiederum zu dem allgemeinen Zwecke, um die Erlöſung der Menſchheit zu ermöglichen und vorzubereiten[3]. Ohne die abſchließende und erziehende Hut des Geſetzes wäre das jüdiſche Volk in den Strom der heidniſchen Gott-

---

oblatis adminiculis recte uti noluerunt, ac medicinam verterunt in perniciem.“ *Petav.* de Praedestinatione, Lib. X. cap. XXIV. n. 8.

[1] Denſelben Gedanken, wie Auguſtinus a. a. O., ſpricht auch Thomas v. Aquin zu Röm. 5, 20 aus: „Lege subintrante abundavit delictum . . Ex qua quidem delicti abundantia consecutum est, quod homo infirmitatem suam recognoscens humilietur . . Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta. Sic ergo quia hoc erat occultum, signanter quantum ad hoc dicit, quod *lex subintravit.*“

[2] V. 20. 21: „Als aber die Sünde ſich mehrte, wurde die Gnade überſchwänglich reich; damit, wie die Sünde geherrſcht hatte im Tode, ſo auch die Gnade herrſchte durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jeſus Chriſtus, unſern Herrn.“

[3] Gal. 3, 23. 24: „Bevor nämlich der Glaube kam, wurden wir unter dem Geſetze verſchloſſen, verwahrt auf jenen Glauben hin, der geoffenbart werden ſollte; daher war das Geſetz unſer Zuchtmeiſter (*παιδαγωγός*) auf Chriſtus hin, damit wir aus dem Glauben die Rechtfertigung erlangten.“ Vgl. 1 Tim. 1, 8—10. In demſelben Sinne erklären ältere und neuere Exegeten Gal. 3, 19: *τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη*, z. B. Theophylakt: *ἵνα ἀντὶ χαλινοῦ εἴη τοῖς Ἰουδαίοις κωλύων παραβαίνειν.* Wir glauben jedoch, daß der Sinn dieſes Satzes allgemeiner zu denken iſt; daß der Apoſtel alle vorſtehend entwickelten Beziehungen des Geſetzes zur Sünde in demſelben hat andeuten wollen. Er wollte eben an jener Stelle den Unterſchied zwiſchen „Verheißung“ und „Geſetz“ angeben. Wie hätte er das in kürzerer und prägnanterer Form thun können, als in dem Satze: das Geſetz hatte die *παραβάσεις*, die Uebertretungen, zunächſt zum Object und Ziel ſeiner Wirkſamkeit; während der unmittelbare Inhalt und Zweck der Verheißung Chriſtus und das Heil aller Völker war (V. 19 vgl. mit V. 22. 14—18).

loſigkeit und Sittenloſigkeit mitfortgeriſſen und ſo der Erlöſungsplan Gottes vereitelt worden (Eph. 2, 12). Darum nennt Paulus die Heiden ſchlechthin „Sünder" im Gegenſatz zu den Juden (Gal. 2, 15; ähnlich ἄνομοι, Apg. 2, 23), weil ſie, nicht unter der Zucht eines poſitiven Geſetzes ſtehend, ſchrankenlos der Sünde ſich überantwortet hatten. „Das jüdiſche Volk, ſagt Windiſchmann, wurde in dem Gewahrſam des Geſetzes eingeſchloſſen, damit es ſelbſt für das Evangelium reife und auch den Heiden die Möglichkeit des Heiles bewahre. Tiefer kann die welthiſtoriſche Bedeutung dieſes merkwürdigen Volkes nicht gefaßt werden. Wie in dem einzelnen Menſchen inmitten des Gewühles und Widerſtreites ſeiner natürlichen Triebe ein feſter Punkt, ein ἄδυτον bleibt: das Gewiſſen, deſſen Stimme zwar übertäubt werden kann, aber nie ganz verſtummt, und wohin ſich der letzte Strahl des Gottesbewußtſeins flüchtet, ſo bewahrte Gott in der Menſchheit unter den wilden Wäſſern der Nationen, die ebenſo viele Repräſentanten der Kräfte und Leidenſchaften des Fleiſches ſind, ein Volk, verſchloſſen und umdämmt, das er durch ſeine eigenthümliche Führung von den Verirrungen des Heidenthums zurückhielt, wenn es auch manchmal von dieſen überfluthet zu werden drohte, und in dem das Bewußtſein des wahren Gottes und die Erkenntniß der Sünde als ein heiliger Funke gehütet wurde, der in Chriſto zum Licht der Welt werden ſollte" [1].

In dieſem dreifachen Sinne war demnach „des Geſetzes Ziel und Ende Chriſtus" (τέλος γὰρ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). Das Geſetz war nur eine untergeordnete und proviſoriſche Anſtalt, nicht die eine, abſolute göttliche Heilsordnung. Die Offenbarung der letztern ſollte es vorbereiten. Es war ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 25); Chriſtus iſt das Heil der ganzen Welt (Röm. 10, 4; Eph. 2, 17).

§. 4.

Das Geſetz und die Verheißung.

Um die Stellung des Geſetzes im Erlöſungsplane Gottes, insbeſondere den Ueberſchätzungen des Judaismus gegenüber, klar zu beſtimmen, erörtert der Apoſtel ferner noch die Beziehung desſelben zur Verheißung (ἐπαγγελία. Vgl. beſ. Röm. 4; Gal. 3, 14 ff.).

1. Wir haben unter dieſer ἐπαγγελία die zunächſt dem Abra-

[1] A. a. O. S. 88 f.

ham zu Theil gewordene messianische Verheißung [1], daß „in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten", zu verstehen. Sie bildete den Gegenstand und Zweck des mit demselben Patriarchen und seiner Nachkommenschaft von Gott geschlossenen Bundes, oder, wie Paulus sich auch ausdrückt, des von Gott zu Gunsten Abrahams und seiner Nachkommenschaft festgestellten Testamentes (διαθήκη) [2].

---

[1] Auch der Inhalt der Verheißung wird ἐπαγγελία genannt, Gal. 3, 14. 22.

[2] Es ist dem Wortlaute der Stelle nach unbestreitbar, daß der Apostel Hebr. 9, 16 διαθήκη im Sinne von Testament gebrauche. Daß diese Bedeutung auch Gal. 3, 15 anzunehmen sei, ist viel wahrscheinlicher, als das Gegentheil. Alle Ausdrücke weisen darauf hin (der Singular ἀνθρώπου διαθήκην, ἀθετεῖν seiner Rechtskräftigkeit berauben, ἐπιδιατάσσεσθαι eine zusätzliche Bestimmung treffen). Die Bedeutung Bund ist jedoch beim Apostel die gewöhnliche. Neuere Exegeten haben diesen Begriffswechsel bei Paulus nicht anerkennen wollen. Welchen Sinn aber Hebr. 9, 16 haben soll, wenn man auch hier an der Bedeutung Bund festhält, ist nicht abzusehen. Andere haben diesen Wechsel entweder für sprachwidrig oder für sachlich unbegründet erklärt. Vgl. de Wette zu Gal. 3, 15. Hebr. 9, 16. Hofmann, Schriftbew. 2, 1. S. 94. 298. Tholuck, Bleek, Lünemann, Ebrard zu Hebr. 9, 16. — Was nun die beiden letzten Vorwürfe betrifft, so ist wohl zu beachten, daß Paulus nicht das hebräische בְּרִית mit Testament übersetzt, sondern sich des doppelsinnigen, von den Septuag. gewählten Ausdruckes διαθήκη bedient. Eine Sprachwidrigkeit kann also jedenfalls dem Apostel nicht zur Last gelegt werden. Es muß nämlich zugegeben werden, daß das hebr. בְּרִית allerdings ein auf wechselseitiger Uebereinkunft beruhendes Bündniß bezeichnet, und daß der Begriff der Erbverfügung, d. i. der Verfügung eines Lebenden über das, was mit seinem Besitzthume nach seinem Tode werden soll, dem israelitischen Alterthume fremd war; διαθήκη hingegen bezeichnet allgemein eine Festsetzung oder Verfügung (διατίθεσθαι). Diese kann eine einseitige sein, oder durch zweiseitige Willensbestimmung zu Stande kommen. Das Erste ist bei einem Testamente, das Zweite bei einem Bündnisse der Fall. Es ist also wohlbegründet, daß beide Arten von Festsetzungen sowohl im classischen Sprachgebrauche, als auch in der Septuag. mit διαθήκη bezeichnet werden. Es erübrigt demnach nur die theologische Frage, ob es begründet sei, oder besser, wie wir es uns erklären sollen, daß der Apostel dieselbe Festsetzung Gottes, welche in den Schriften des Alten Testamentes als ein Bündniß Gottes mit dem auserwählten Volke dargestellt wird, unter dem Begriffe eines Testamentes auffassen lehre. Diese Frage hat Windischmann a. a. O. S. 78 f. folgendermaßen erörtert: „Zwischen dem Testament des Menschen und der διαθήκη Gottes in Abraham ist das tertium comparationis, daß beide sich auf die Zukunft beziehen, beide durch den Tod wirksam werden und ein Erbe (κληρονομία) begründen. Denn die Verheißung Abrahams ist von dem Erlösungstod Christi bedingt (Hebr. 9, 16). Christus kann aber doppelt betrachtet werden: einmal als der, welchem als Haupt und Inbegriff der ganzen erlösten Menschheit die Verheißung gemacht wird; als das σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται; dann als der, welcher, da er Gott ist, mitverheißt, und als Gottmensch den Tod des Kreuzes stirbt, von dem die Wirksamkeit des Testamentes Gottes für die Vorzeit wie für die Zukunft

Der Samen Abrahams, welchem nächſt Abraham die Verheißung gegeben wurde, iſt nach der Auslegung des Apoſtels Chriſtus ſelbſt, als der Vermittler des univerſalen Heiles[1]. Sodann ſind mittelbar alle diejenigen mit dieſem Namen bezeichnet, welche kraft ihres Glaubens als wahre geiſtige Söhne Abrahams und dadurch als Erben des ihm verheißenen Segens ſich darſtellen[2].

2. Da die Verheißung oder der Bund Gottes mit Abraham der Zeit nach der moſaiſchen Geſetzesordnung voranging (Gal. 3, 17), ſo legt ſich die Frage nahe: wie haben ſich beide Anordnungen Gottes innerlich zu einander verhalten? Paulus antwortet: Durch das Geſetz wurde die Verheißung nicht aufgehoben, der Bund nicht außer Kraft geſetzt[3].

---

abhängt. Chriſtus iſt alſo Teſtator und Erbe, Verheißer und Vermittler der Verheißung. Und darum, weil der blutige Tod Chriſti das Siegel dieſes Teſtamentes iſt, ſo iſt auch die typiſche διαθήκη des alten Bundes mit dem Blut der typiſchen Opfer beſiegelt (vgl. Hebr. 9, 16 ff.; Exod. 24, 6—8; 29, 21). Die Bedeutung Teſtament ſchließt aber die des Bundes gar nicht aus, da eben jene Dispoſition Gottes über die ewige Erbſchaft ſich an Bedingungen knüpft, die von Seiten der Menſchheit erfüllt werden müſſen; im A. T., wo mehr ſolche äußere Bedingungen hervortreten, wo die Erbſchaft in zeitliche Vorbilder verhüllt und der Tod Chriſti, welcher den Sinn des Teſtamentes erſt recht anſchaulich machte, noch verborgen war, mußte der Begriff des Bundesvertrages der vorwiegende ſein." Noch mehr erſcheint der vom Apoſtel vorgenommene Begriffswechſel als eine tiefſinnige Erklärung des Alten Bundes, wenn wir die Natur des letztern noch von einer andern Seite in's Auge faſſen. Derſelbe war ſo ſehr das Werk der freieſten Wahl Gottes, ſo ſehr ein göttliches Gnadengeſchenk, das vom Volke als Bedingung der Theilnahme am Bundesſegen Geforderte trug ſo wenig den Charakter einer den Gnaden Gottes entſprechenden Gegenleiſtung an ſich, daß die Doppelſeitigkeit der in Rede ſtehenden dispositio (διαθήκη) weſentlich zurücktritt, „und בְּרִית als Bezeichnung einer gnädigen Verfügung Gottes zu Gunſten des Menſchen nahezu mit der Grundbedeutung des aram. קְיָם und des griech. διαθήκη zuſammentrifft, welche beide urſprünglich nur eine Feſtſetzung oder Verfügung bezeichnen." Delitzſch a. a. O. S. 302.

[1] Gal. 3, 16: τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι, καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός. Vgl. V. 19. 20; Hebr. 1, 13; 7, 22; 8, 6. Pſ. 109, 1. Luk. 1, 32. 33. 55.

[2] Röm. 4, 11. 12. 16; 9, 6 ff.; Gal. 3, 7—9. 29; Hebr. 6, 12 ff.

[3] Gal. 3, 17: „Ich meine aber dieſes: Einen von Gott vorher feſtgeſtellten Bund ſetzt das nach 430 Jahren entſtandene Geſetz nicht außer Kraft (οὐκ ἀκυροῖ), um die Verheißung unwirkſam zu machen" (εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν). V. 21: „Iſt nun das Geſetz wider die Verheißungen Gottes? Das ſei ferne." Ueber die in V. 17 vorliegende chronologiſche Schwierigkeit vgl. Windiſchmann und Biſping z. d. St.

Dieſes wäre in der That der Fall geweſen, wenn das Geſetz für ſich allein die Beſtimmung und Kraft beſeſſen hätte, das Heil der Menſchen zu vermitteln; oder wenn auch nur die Erfüllung desſelben, wie dieß z. B. die Judaiſten in Galatien von dem Ceremonialgeſetze behaupteten, als unerläßliche Mitbedingung zur Theilnahme am meſſianiſchen Heile von Gott wäre feſtgeſtellt worden.

a) Es könnte dann nicht mehr geſagt werden, die ſolcherweiſe erworbene Heilsgnade (δικαιοσύνη) werde auf Grund der Verheißung geerbt[1]; da ſie ja im erſten Falle zu der Verheißung überhaupt nicht in Beziehung ſtände, und nicht ſowohl Gottes Geſchenk (χάρις), als vielmehr des Menſchen eigenes Werk wäre (Röm. 4, 16). Auch würde das Heil dann nicht in und durch Chriſtus erlangt[2].

b) Im zweiten Falle würde die Verheißung in ſoferne aufgehoben worden ſein, als das Geſetz ausſchließlich dem auserwählten Volke gegeben wurde, während die Verheißung auf alle Völker der Erde lautete[3].

3. Daß nun in der That jene Auffaſſung des Verhältniſſes von Geſetz und Verheißung falſch ſei, beweist der Apoſtel folgendermaßen:

a) Es iſt ſchon an ſich undenkbar, daß Gott eine Verheißung, ein eidlich bekräftigtes Teſtament außer Kraft ſetzen ſollte[4]. Alſo muß die Ordnung feſtbeſtehen bleiben, daß das meſſianiſche Heil allen Völkern, und zwar mittelſt des Glaubens zugänglich ſei, als eine von Gott in Chriſto zu erbende Gnade.

b) Das Geſetz hat auch factiſch die Verheißung nicht erſetzt und konnte ſie nicht erſetzen. Statt Segen zu bringen, hat es im Ganzen und Großen vielmehr Zorn Gottes gewirkt[5], Mehrung der Sünde nämlich und der Erlöſungsbedürftigkeit. Umgekehrt konnte es ſelbſt das Leben der Gnade dem Sünder nicht gewähren[6].

---

[1] Gal. 3, 18: „Denn wenn aus dem Geſetze das Erbe iſt, ſo iſt es nicht mehr aus der Verheißung. Nun aber hat Gott es dem Abraham durch Verheißung geſchenkt.“ Vgl. Röm. 4, 13. 14.

[2] Τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. Gal. 3, 16. 19.

[3] Gal. 3, 7—9. 14; Röm. 4, 16. vgl. m. V. 11—14.

[4] Gal. 3, 15—18; Hebr. 6, 13—20.

[5] Röm. 4, 14. 15; Gal. 3, 10.

[6] Gal. 3, 21; Röm. 4, 14. 15: „Denn wenn die (ſo) aus dem Geſetze (ſind) Erben ſind, ſo iſt der Glaube entwerthet und die Verheißung zu nichte gemacht. Denn das Geſetz wirket Zorn.“ — „Confirmat, non esse per legem haereditatem, novo argumento; non solum quia exinanita esset fides, et abolita promissio, sed quia lex iram potius quam haereditatem adfert, et maledictionem potius

c) Das Geſetz wollte auch, ſeinem eigenen Inhalte zufolge, der Verheißung nicht entgegentreten, ſondern die Erfüllung derſelben vorbereiten [1].

4. Demnach ergeben ſich für die Beſtimmung des Unterſchiedes und des Wechſelverhältniſſes zwiſchen Geſetz und Verheißung folgende Hauptgeſichtspunkte:

a) Wie das Geſetz zeitlich der Verheißung nachfolgte, ſo iſt es auch, als ein Moment des Erlöſungsplanes Gottes betrachtet, geringer an Würde und Kraft. Es diente zur Vollziehung der Verheißung. Dieſe bezweckte Rechtfertigung und Heil, und gewährte ſie mittelſt des Glaubens; jenes bewirkte für ſich allein Erkenntniß und Mehrung der Sünde; es vermochte ihr höchſtens eine äußere Schranke entgegenzuſetzen. Der Zweck des Geſetzes war darum ein vorübergehender, — es war eine proviſoriſche Offenbarungsanſtalt; die Verheißung dagegen beſitzt eine ewig fortdauernde Bedeutung und Wirkſamkeit.

b) Durch das Geſetz wurde eine beſchränkte nationale Religions- und Geſellſchaftsverfaſſung, durch die Verheißung eine univerſale Heilsordnung begründet.

c) Das Geſetz wurde durch Engel dem Menſchen mitgetheilt, die Verheißung unmittelbar von Gott ſelbſt gegeben [2].

d) Das Geſetz hatten die Engel in die Hände Moſis, als des Mittlers zwiſchen Gott und dem Volke, niedergelegt; die Verheißung hat Gott dem Samen Abrahams, d. i. Chriſto, unmittelbar gegeben [3].

---

quam benedictionem, quia occasio est praevaricationis. — Praevaricatio autem maledictionem infert et Deum ad vindictam provocat; non ergo ex lege haereditas est et benedictio.“ *Tolet.* z. d. St. Vgl. *Salmeron* l. c. p. 395 sqq.

[1] Gal. 3, 24; Röm. 3, 21; 5, 20; 10, 4—13. Vgl. oben § 3. S. 96 ff.

[2] Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2. vgl. m. Apg. 7, 38. 53; Deut. 33, 2.

[3] Gal. 3, 19: (ὁ νόμος) διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Vgl. Apg. 7, 25. 38; Deut. 5, 5; Joſ. 17, 4. Schöttgen zu Gal. 3, 19. Zu μεσίτου bemerkt Baſilius de Spir. s. c. 14, 33: δηλαδὴ τοῦ Μωϋσέως. Dieſelbe Auffaſſung vertreten Greg. v. Naz., Epiphan., Cyrill, Theodor., Salmer., Eſt. und die meiſten Neuern. — Von einer ſolchen Vermittlung nun, wie ſie beim Geſetze ſtattfand, konnte bei der Verheißung nicht einmal die Rede ſein. Denn „der Mittler iſt nicht Eines Mittler, Gott aber iſt Einer“ (ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν). „Ein Mittler ſetzt mindeſtens zwei voraus, zwiſchen welchen er ſein Amt übt, und ſo war es denn auch beim Geſetze, welches, da es zwiſchen Gott und dem Volke verhandelt wurde, eines Mittlers bedurfte. Die Verheißung aber iſt von Gott unmittelbar dem Samen Abrahams gemacht (Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis. Pſ. 109, 1; Matth. 22, 44; Hebr.

e) Darum beſteht endlich nicht in dem Beſitze des Geſetzes der höchſte Vorzug des auserwählten Volkes vor den Heiden, ſondern in dem Bunde Gottes, kraft deſſen es der Träger und der zuerſt berufene und berechtigte Erbe der Verheißungen war[1]. Israel war die von Gott geheiligte Wurzel, aus welcher das Reich der Verheißung, die Kirche hervorgewachſen iſt (Röm. 11, 16 ff.); Israel bewahrte in ſeiner Geſchichte und in den geſetzlichen Inſtitutionen die Vorbilder des verheißenen allgemeinen Gottesreiches, ſeines Stifters und Hauptes, ſowie ſeiner Geſchichte[2].

1, 13. Abraham et semini ejus in saecula. Luk. 1, 55.), der da iſt Chriſtus, der Sohn Gottes: ſomit, da ſie von Gott an Gott gerichtet, und Gott Einer iſt, erheiſcht ſie keinen Mittler; ſie iſt unmittelbar dem Geber und dem Empfänger nach. Unſere Stelle iſt ſonach eine der beweiſendſten für die Gottheit Chriſti." Windiſchmann a. a. O. S. 87. Vgl. De Wette zu Gal. 3, 20.

[1] Eph. 2, 12; Röm. 1, 16; 9, 4; 15, 8.

[2] Kol. 2, 17; Hebr. 8, 5; 10, 1; Röm. 9, 6 ff.

Zweiter Haupttheil.

Die universale Erlösung in Christo.

Erstes Kapitel.

Das Werk des Erlösers.

Erster Abschnitt.

Der ewige Heilsrathschluß Gottes und die Fülle der Zeiten.

1. Das in der Zeit von Christus vollbrachte Erlösungswerk, welches den Inhalt der apostolischen Predigt bildet, ist die Erfüllung eines ewigen Rathschlusses Gottes. Diesen nennt Paulus öfters schlechthin „das Geheimniß" (τὸ μυστήριον), oder „das Geheimniß des göttlichen Willens" [1]. Dieses von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimniß seines Willens, d. i. seiner Liebe, ist in und durch Christus der Welt geoffenbart worden; zunächst den Aposteln und ersten Gläubigen, mit der Bestimmung jedoch, daß es allen Völkern der Erde kund gethan werde [2], „als ein Zeugniß zu seiner Zeit" [3].

2. Jener ewige Rathschluß Gottes ist nicht unvermittelt in Christo in die Erscheinung getreten. Im Alten Bunde hat Gott durch die Propheten in heiligen Schriften (Röm. 1, 2) von demselben geredet und die Verwirklichung desselben stufenweise und in mannigfaltiger Art vorbereitet (Hebr. 1, 1) [4]. Dennoch kann mit Recht gesagt werden, der-

---

[1] Eph. 1, 9; 3, 9; Röm. 16, 25. 26; 1 Kor. 2, 7; Kol. 1, 26 ff.; 2, 2. Μυστήριον τοῦ Χριστοῦ wird die Erlösung selbst genannt, als ein übernatürliches Werk der göttlichen Gnade. Eph. 3, 4. Kol. 4, 3.

[2] Eph. a. a. O. Röm. 1, 5; 16, 25. 26.

[3] 1 Tim. 2, 6: τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις. „Als die Fülle der Zeit eintrat (Gal. 4, 4), da wurde dieses Geheimniß offenbar; das μυστήριον wurde ein μαρτύριον, ein Zeugniß." Bisping z. d. St.

[4] Vgl. den ersten Haupttheil S. 95 ff.

ſelbe ſei den frühern Generationen verborgen geweſen (Eph. 3, 5), wenn man die dunkeln prophetiſchen und typiſchen Andeutungen mit dem hellen Lichte der thatſächlichen Offenbarung desſelben durch Chriſtus vergleicht. Vorzüglich gilt dieſes von der Art und Weiſe der Ausführung, und von dem univerſalen Charakter des Heilswerkes [1].

Darin erkennt Paulus eine beſondere gnädige Veranſtaltung der göttlichen Vorſehung zu Gunſten der Apoſtel und der Gläubigen damaliger Generation, daß ſie als die erſten Träger und Empfänger jener Offenbarung Gottes erwählt waren [2].

3. Der ganze Weltplan iſt von Gott, im Allgemeinen wie im Einzelnen, mit Beziehung auf Chriſtus feſtgeſtellt worden [3]. Chriſtus, der Erlöſer, iſt ſonach der Mittelpunkt der Offenbarungs- und Weltgeſchichte. Er erſchien auf Erden und wirkte die univerſale Erlöſung, „als die Fülle der Zeiten gekommen war“ [4], d. h. als die feſtgeſetzte Zahl

---

[1] Vgl. d. S. 105 cit. St. und Eph. 3, 5. 6: „Welches (Geheimniß) in andern Zeitaltern nicht iſt kundgethan worden den Menſchenkindern, wie es jetzt geoffenbart worden den Heiligen, ſeinen Apoſteln und Propheten, im Geiſte; daß die Heiden Miterben ſeien und Miteinverleibte und Mittheilnehmer an ſeiner Verheißung in Chriſto Jeſu durch das Evangelium.“ Zu V. 5 bemerkt Theodoret: οὐ γὰρ τὰ πράγματα εἶδον (οἱ πάλαι προφῆται), ἀλλὰ τοὺς περὶ τῶν πραγμάτων προέγραψαν λόγους. Vgl. 2 Tim. 1, 9. 10. und Biſping zu Eph. a. a. O.

[2] Eph. 1, 8. 9; 3, 5; 1 Kor. 2, 7; 2 Kor. 5, 19; Kol. 1, 26. 27.

[3] Eph. 3, 11: „Gemäß der Feſtſtellung der Zeiten (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων), die er (Gott) in Chriſto Jeſu, unſerm Herrn, getroffen hat“ (ἐποίησεν). 1, 4: „Demgemäß, daß er uns in ihm (ἐν αὐτῷ scil. Χριστῷ) erwählt hat vor Grundlegung der Welt.“ Vgl. Röm. 8, 29; 2 Tim. 1, 9.

[4] Gal. 4, 4: „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, ſandte Gott ſeinen Sohn u. ſ. w.“ Eph. 1, 9. 10: „. . indem er (Gott) uns kundthat das Geheimniß ſeines Willens, gemäß ſeinem freien Rathſchluſſe, den er bei ſich feſtgeſtellt mit Rückſicht auf die Anordnung der Fülle der Zeiten: Alles wiederum unter einem Haupte zu vereinigen in Chriſto, das was in den Himmeln und das was auf der Erde iſt.“ — Πλήρωμα τῶν καιρῶν Eph. a. a. O. bedeutet eigentlich „Erfüllung, Vollmachen der Zeitabſchnitte“. Dieſe καιροί repräſentiren aber eben die ſittlich-religiöſen Entwicklungsſtufen der Menſchheit, wodurch ſie begrenzt werden. Der Sinn des ganzen, eigenthümlich verſchlungenen Satzes ließe ſich folgendermaßen umſchreiben: Daß Gott uns das Geheimniß ſeines Willens, Alles wiederum unter einem Haupte zu vereinigen in Chriſto, kund that, war ſein freier Wille (κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ). Dieſer Rathſchluß war aber ewig bei Gott feſtgeſtellt (ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), und zwar in Hinſicht auf die Erfüllung der Zeiten (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), d. h. ſo, daß vermöge desſelben zugleich die Fülle der Zeiten (die feſtgeſetzten Entwicklungs- oder Vorbereitungsſtufen) möglich und wirklich wurde. — Οἰκονομία bedeutet hier „Anordnung, Einrichtung“. Gott hat die Fülle der Zeiten angeordnet, gewollt und verwirklicht, indem er die Menſch-

von Entwicklungsstufen des Weltlebens und der göttlichen Offenbarung erfüllt war, welche nach Gottes Rathschluß zur Vorbereitung der Erlösung dienen sollten. Die bis an das Weltende verlaufenden Perioden haben den Zweck, das Werk Christi zur Vollendung zu führen. Es soll allen Völkern der Erde das von ihm erworbene Heil angeboten (Röm. 11, 25. 26), das von ihm gegründete Reich, die Kirche, ihrer innern und äußern Seite nach ausgebaut (Eph. 1, 22. 23; 2, 20—22; 4, 11—13), alle Feinde dieses neuen Gottesreiches sollen der Gewalt des Gottmenschen untergeben und durch das allgemeine Gericht von demselben endgültig ausgeschieden werden [1]. Dann ist das Ende dieses Weltlaufes eingetreten, und es wird fortan „Gott Alles in Allem sein" (1 Kor. 15, 28).

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung als ein Werk des Vaters und als Offenbarung göttlicher Vollkommenheiten.

1. Das Erlösungswerk Christi ist, dem Rathschlusse des Vaters gemäß, ein *universales* im vollsten Sinne des Wortes. Es umfaßt seiner Bestimmung nach die ganze Schöpfung.

Die Sünde hat die ursprüngliche Weltenharmonie, die sittlich-religiöse Einheit der irdischen Schöpfung und die darauf ruhende Einigung zwischen Himmel und Erde zerstört. Des Vaters ewiger Rathschluß aber war es, von *Neuem* alles Geschaffene im Himmel und auf Erden mit sich, und dadurch auch jene Reiche der Schöpfung unter einander zu *einigen*: jedoch nun nicht wieder unmittelbar, wie im Anfange, sondern *durch Christus* und in ihm, als dem Haupte der wiederhergestellten und zu vollendenden Ordnung der Dinge [2].

---

heit die genannten Entwicklungsstufen durchmachen ließ und in diese Entwicklung durch die vorchristliche Offenbarung thätig eingriff. „Temporum plenitudo, sagt *Mar. Victorin.*, tunc effecta, cum maturatis ad fidem omnibus et peccata usque ad summa surgentibus medicina necessario ad rerum omnium mortem quaerebatur." Vgl. *Thom. Aqu.* in Eph. l. c.; Röm. 5, 6; 10, 4; Tit. 1, 3; Gal. 3, 19 ff.; Hebr. 9, 26; Apg. 14, 15; 17, 26. 27.

[1] Apg. 17, 31; Röm. 2, 16; 1 Kor. 15, 24—27.; Hebr. 2, 5—10.

[2] Eph. 1, 10: *Ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Vgl. 4, 5. 6; Kol. 1, 20; 1 Tim. 2, 5. — Der Ausdruck *ἀνακεφαλαιώσασθαι* Eph. a. a. O., „wieder unter einem Haupte vereinigen", ist sehr bezeichnend. Er deutet an, daß einst (vor der Sünde) Himmel und Erde mit Gott, darum auch unter sich geeinigt waren. Es war dieses der Fall

2. Das Werk Chriſti iſt eine thatſächliche Offenbarung der Liebe Gottes des Vaters. Wie dasſelbe ſeinen letzten Grund in einem freien Rathſchluſſe der göttlichen Liebe beſitzt (ſ. S. 105), ſo beſteht auch die Natur und der Zweck desſelben in einer wirkſamen Offenbarung der Liebe des Vaters gegen die ſündigen Geſchöpfe [1]. Dieſe erreichte ihren höchſten Gipfelpunkt in der Dahingabe des Sohnes zu unſerm Heile.

Es war eine Liebe des Erbarmens (ἔλεος) und der Gnade (χάρις). Denn ſie wurde der Menſchheit zu Theil, da ſie in Sünden verſtrickt, nur des göttlichen Zornes würdig geweſen wäre [2]. Die Heilsthat bezweckte die Abwendung dieſes Zornes, Befreiung aus den Banden der Sünde und ihrer verderblichen Folgen. Darum wird ſie auch ſchlechthin „die Errettung" oder „Heilung" (σωτηρία), der Vollbringer derſelben „Retter oder Heiland" (σωτήρ) genannt [3].

3. Die Heilsordnung in Chriſto iſt auch eine Offenbarung der

---

kraft der annoch unbeſtrittenen Herrſchaft Gottes auf Erden, kraft des unverſehrten übernatürlichen Gnadenſtandes des Menſchen, in Folge deſſen nicht bloß der ſinnliche Theil des menſchlichen Weſens ſelbſt, ſondern die ganze irdiſche Schöpfung durch den Menſchen dem Dienſte Gottes unbedingt geweiht war, während hinwieder der Menſch ſeiner Beſtimmung und der Hoffnung nach ſchon ein Mitbürger des himmliſchen, von den reinen Geiſtern bereits in Beſitz genommenen Reiches war. Die Engel (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) nehmen in ſoferne Theil an der Wiedervereinigung und Verſöhnung (Kol. 1, 20) in Chriſto, als ſie zugleich mit den erlösten Menſchen das zukünftige Gottesreich bilden ſollen, welches hienieden von Chriſtus gegründet und ausgebaut und am Ende der Zeiten in die Vollendung eingeführt wird (vgl. Thom. v. Aqu. und Eſtius z. d. St.). Die ganze irdiſche Schöpfung (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) wird an den Segnungen der Erlöſung in ihrer Weiſe Antheil gewinnen, wie auch im Anfange die Segnungen des menſchlichen Gnadenſtandes ihr zu Gute kamen, und um der Sünde des Menſchen willen der Fluch Gottes ſie traf (Röm. 8, 19—23).

[1] Eph. 1, 3: „Geprieſen ſei der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der uns geſegnet hat mit jeglichem geiſtlichem Segen im Himmel in Chriſto. V. 6: Zum Lobe der Herrlichkeit ſeiner Gnade (Liebe), womit er uns begnadiget hat in dem Geliebten." 2, 4—7: „Gott aber, welcher reich iſt an Erbarmen, hat um ſeiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, und zwar uns, die wir todt waren durch die Uebertretungen, wiederbelebt mit Chriſto, — durch Gnade ſeid ihr gerettet, — und miterweckt und mitverſetzt in den Himmel in Chriſto Jeſu, damit er zeige in den folgenden Zeiten den überſchwänglichen Reichthum ſeiner Gnade in Gütigkeit gegen uns in Chriſto Jeſu." Vgl. 2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11.

[2] Röm. 5, 8: „Es erweiſet aber Gott ſeine Liebe gegen uns dadurch, daß, als wir noch Sünder waren, Chriſtus für uns geſtorben iſt." 8, 32: „Der ja des eigenen Sohnes nicht ſchonte, ſondern für uns Alle ihn hingab, wie wird er nicht auch mit ihm Alles uns ſchenken?"

[3] Röm. 5, 9; 1 Theſſ. 5, 9; 1 Tim. 1, 15; 2 Tim. 1, 10; Tit. 2, 13.

göttlichen Weisheit (σοφία)[1]. Selbſt die himmliſchen Geiſter gewinnen aus der Durchführung derſelben in der Kirche neue Anſchauungen der mannigfaltigen Weisheit Gottes[2]. Für den natürlichen, dem Verderbniß der Sünde unterworfenen Menſchen, iſt ſie gänzlich unerfaßbar; er iſt geneigt, ſie als Thorheit zu verlachen. Dem von ſeinen irdiſchen Meſſiashoffnungen verblendeten Juden gereicht ſie zum Aergerniß (1 Kor. 1, 18—23). Nur durch Hülfe des göttlichen Geiſtes ſelbſt kann der Menſch befähigt werden, dieſelbe als ein geiſtiges Eigenthum in ſich aufzunehmen, und mehr oder minder, je nach dem Maße ſeines Glaubens und ſeiner Erleuchtung, zu verſtehen und zu würdigen[3]. Wenn aber der Menſch durch die Gnade des Glaubens dieſe Offenbarung Gottes in ſich aufgenommen hat, ſo beſitzt er in ihr den Inbegriff „aller Weisheit und Einſicht" (Eph. 1, 8). Sie geſtaltet ſich in ihm zur „Weisheit Gottes"[4], zu einer den Menſchen über ſeine natürlichen Kräfte er-

---

[1] 1 Kor. 1, 24. 30; 2, 7 ff.: „Gottes Weisheit verkünden wir in einem Geheimniſſe, die verborgen geweſen u. ſ. f." Kol. 2, 3. Röm. 11, 33 ff.

[2] *Πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.* Eph. 3, 10. vgl. m. 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 12. — „Dum per apostolos impleta sunt Christi et ecclesiae mysteria, angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta." *Estius* in Sentent. l. II. Dist. 11. § 5. Vgl. *Thom. Aqu.* in Eph. 3, 10. Summa theol. P. I. Qu. 57. art. 5; Qu. 117. art. 2. ad 1.

[3] 1 Kor. 2, 10—16; 2 Kor. 4, 6; Eph. 3, 16—19. vgl. m. 1, 17 ff.

[4] 1 Kor. 1, 23. 24: „Wir aber predigen Chriſtum als Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden aber eine Thorheit; den Berufenen ſelbſt aber, Juden ſowohl als Heiden, Chriſtum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit." V. 30: „Aus ihm aber ſeid ihr in Chriſto Jeſu, welcher uns geworden iſt Weisheit von Gott, Rechtfertigung ſowohl als Heiligung und Erlöſung u. ſ. w." 2, 10—15: „Uns aber hat Gott ſie (die Weisheit) geoffenbart durch ſeinen Geiſt. Denn der Geiſt durchforſchet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Menſch weiß, was des Menſchen iſt, wenn nicht der Geiſt des Menſchen, der in ihm iſt? So kennt auch das, was Gottes iſt, Keiner, als nur der Geiſt Gottes. Wir aber haben nicht den Geiſt der Welt empfangen, ſondern den Geiſt, der aus Gott iſt, damit wir erkännten, was uns von Gott verliehen worden. — Der pſychiſche (ſinnliche) Menſch aber nimmt nicht auf, was des Geiſtes Gottes iſt; ja eine Thorheit iſt es ihm, und er kann es nicht verſtehen, weil es geiſtig beurtheilt wird. Der Pneumatiſche (Geiſtige, von göttlichem Geiſte Erfüllte) hingegen beurtheilt Alles, er ſelbſt aber wird von Niemanden beurtheilt." — Der pneumatiſche, d. h. der aus dem Glauben und der Gnade Gottes lebende Menſch, iſt allein zu einer richtigen Werthſchätzung der übernatürlichen Güter befähigt, für welche der ſinnliche Menſch kein Verſtändniß beſitzt. „*Spiritualis judicat omnia*, quia scilicet homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum sanctum de singulis, quae pertinent ad salutem, rectum judicium habet." *Thom. Aqu.* in l. c.

hebenden, aus Gott ſtammenden und zu Gott führenden Wiſſenſchaft, zur feſten Grundlage und zum Endziele aller theoretiſchen und praktiſchen Erkenntniß.

Paulus ſelbſt war durch ein augenfälliges Wunder der göttlichen Gnade, durch die perſönliche Erſcheinung des auferſtandenen und verherrlichten Chriſtus, durch wiederholte Offenbarungen und Verzückungen mit dieſer Wiſſenſchaft des Kreuzes Chriſti beſchenkt und immer tiefer in die Geheimniſſe derſelben eingeführt worden. Deſſen rühmt er ſich zu wiederholten Malen als des größten Beweiſes der Liebe Gottes gegen ihn, der einſt die Kirche Chriſti verfolgt hatte [1].

4. Ferner iſt mit dem Werke Chriſti, des Erlöſers, eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gegeben [2], d. i. der Heiligkeit Gottes in ihrer Beziehung zur Sünde des Menſchen. — Abgeſehen von einzelnen außerordentlichen Offenbarungen ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit, welche doch die Sünde des Menſchen nothwendig herausfordert (Röm. 1, 18; 2, 5 ff.), erſchien das in der Geſchichte hervortretende Verhalten Gottes der Sünde gegenüber in der vorchriſtlichen Weltperiode vorzugsweiſe als ein langmüthiges Ertragen und Geſchehenlaſſen derſelben (ἀνοχή, πάρεσις, Röm. 3, 25. 26; Apg. 14, 16; 17, 30). Gott ließ die Entwicklung der Sünde zu, er ſtellte ihr keine adäquate Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit entgegen, um ſie, wenn die Fülle der Zeiten gekommen wäre, zum Heile der Menſchen zu überwinden. In dieſer Ueberwindung der Sünde (Hebr. 9, 26. ἀθέτησις) war dann zugleich eine vollkommene und unzweideutige Offenbarung der bis dahin verhüllten und vielfach

---

[1] Apg. 9, 4 ff. V. 17—20; 22, 6 ff.; 26, 13 ff. Gal. 1, 12. 16. 1 Kor. 11, 23; 15, 8 ff.; 2 Kor. 4, 6; 12, 1 ff.; 13, 3. „Er war nicht ein bloßer Schüler und Nachahmer Chriſti, ſondern von ihm völlig in Beſitz genommen und begeiſtet. Seit jener Einen Chriſtophanie, in der Jeſus ſich ihm in ſeiner Glorie und göttlichen Majeſtät gezeigt hatte, war er ein völlig anderer, auch ſein Selbſtbewußtſein und ſein Leben war ein anderes geworden; er war nun ſo innig mit Chriſtus vereinigt, daß der Gedanke an ihn, das Bewußtſein ſeiner Gegenwart ſich jeder That und jeder Betrachtung beimiſchte, daß ſein habitueller Zuſtand der einer fortwährenden Erhebung, und, mit andern Menſchen verglichen, der einer Ekſtaſe war.“ Döllinger, Chriſtenth. und Kirche. S. 88 f.

[2] Röm. 3, 25. 26: „Welchen (Chriſtus) Gott hingeſtellt hat als Sühnopfer mittelſt des Glaubens in ſeinem Blute, zur Erweiſung ſeiner Gerechtigkeit, wegen des Vorbeigehenlaſſens (διὰ τὴν πάρεσιν) der vorhergeſchehenen Sünden während (der Periode) der Langmuth Gottes (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ), zur Erweiſung ſeiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, auf daß er ſelbſt gerecht wäre, und rechtfertigte den an Jeſum Glaubenden.“

verkannten Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes gegeben [1]. Indem nämlich Gott seinen eingebornen Sohn in blutigem Kreuzestode (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) zum Sühnopfer (ἱλαστήριον) für die Welt hingab, hat er es thatsächlich kundgethan, welche Sühne seine Gerechtigkeit von den Sündern fordere: so ist er selbst auf's vollkommenste als gerecht erwiesen vor der Welt (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, Röm. 3, 26). Wie aber die Zulassung der Sünde um der Sünder willen geschah, so hat auch diese Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit das Heil der Sünder zum Zwecke. In dem Sühnopfer Christi hat Gott zugleich der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen eine Allen mittelst des Glaubens (διὰ πίστεως) zugängliche Quelle persönlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit entgegengesetzt. Indem die Erlösten an den Früchten des Sühnopfers Christi Antheil gewinnen, sollen sie in sich selbst die Gerechtigkeit Gottes darstellen (καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) [2]. „So steht in der That, bemerkt Reithmayr, auf diesem Gnadenwege die göttliche Gerechtigkeit in ihrem vollen Glanze da: sie begnadiget den Sünder bezüglich des Vergangenen, ohne daß ihr etwas vergeben würde, weil Einer durch sein Opfer die bei ihr stehende Gemeinschuld

---

[1] „Justitia, id est rectitudo Dei in hoc maxime declaratur, quod usque adeo odit peccatum, ut ejus delendi, et homines justificandi gratia filium suum miserit in mundum atque in mortem tradiderit." *Estius* in Rom. 3, 26. Vgl. *Salmeron*, Disput. XXVII. in Ep. ad Rom. l. c. p. 371 seqq. „Die Worterklärung anlangend, so ist δικαιοσύνη αὐτοῦ (Röm. 3, 25. 26.) wieder wie V. 21. und 1, 17. zu fassen, — die Gerechtigkeit im moralischen Sinne, welche unter einer andern Benennung als Heiligkeit, die das Gute liebt und das Böse haßt, Gott immanent innewohnt, durch Gnade aber auch dem Menschen mitgetheilt wird." Reithmayr a. a. O. S. 165.

[2] Vgl. *Chrys.* hom. VII. in Ep. ad Rom. „Was heißt das, „Erweisung seiner Gerechtigkeit?" Wie wir unter Erweisung seines Reichthums nicht bloß verstehen, daß er selbst reich ist, sondern auch Andere reich macht; und unter Erweisung des Lebens, nicht bloß daß er selbst lebt, sondern auch die Todten zum Leben erweckt; und unter Erweisung seiner Macht, nicht bloß daß er selbst mächtig ist, sondern auch den Schwachen Kraft verleiht: so haben wir auch unter Erweisung seiner Gerechtigkeit zu verstehen, daß er nicht nur selbst gerecht ist, sondern auch die in Sünden darnieder liegenden plötzlich zu Gerechten macht. So hat er es selbst erklärt in dem Zusatze: daß er selbst gerecht wäre und rechtfertige den an Christus Glaubenden." — Vgl. 2 Kor. 3, 18; 5, 21. Dieser eine Satz des Apostels Röm. 3, 25. 26. birgt in sich die Keime der im Laufe der Geschichte hervorgetretenen speculativen Auffassungen des Erlösungsdogmas, sowohl der ältern Versöhnungstheorie, als auch der später, besonders von Anselm v. Canterbury ausgebildeten Satisfactionstheorie.

Aller abgetragen und ihr möglich gemacht hat, die Sündenmasse der Vorzeit zu erlassen; und sie theilt sich von da an mittelst des Glaubens dem Glaubenden mit, und bereichert diesen, den Entsündigten, aus ihrer Fülle mit heiliger und heiligender Gesinnung. — Sie tritt in dem Tugendleben des Christen in ihrer ganzen göttlichen Schönheit in die Erscheinung nach außen" [1].

5. Wenn der Apostel endlich das Evangelium, oder Christus, den Gekreuzigten, eine Kraft Gottes, d. i. eine Offenbarung der göttlichen Allmacht nennt, so will er damit vorzugsweise die eben schon hervorgehobene Wirksamkeit der Erlösungsgnade in den heilsbedürftigen Menschen bezeichnen. Mag auch die Predigt vom Kreuze (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ) denen, welche verloren gehen, als Thorheit gelten: den Gläubigen und Auserwählten ist sie eine Gotteskraft (δύναμις θεοῦ 1 Kor. 1, 18. vgl. m. Röm. 1, 16), die ihnen das Heil vermittelt. Mag auch der „gekreuzigte" Weltheiland den in irdische Hoffnungen verstrickten, auf

[1] A. a. O. S. 168 f. — In tiefsinniger Weise bringt Thomas v. Aquin diese Auffassung des Werkes Christi als einer Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Beziehung mit der auch vom Apostel Paulus nachdrücklich betonten Erhöhung des Gottmenschen zur Würde des Weltrichters. „Es kam ihm," sagt Thomas, „als ein wohlerworbenes Verdienst zu, daß er nach Gottes Gerechtigkeit das Gericht ausübte, weil er für die Gerechtigkeit Gottes gekämpft, und ihr den Sieg errungen, an sich selbst aber ungerechtes Urtheil erfahren hat. Daher heißt es von ihm in der geheimen Offenbarung (3, 21): Ich habe gesiegt, und so sitze ich auf dem Throne meines Vaters." Summa theol. P. III. Qu. 59. art. 3. Thomas will damit andeuten, durch die Demüthigung seiner Feinde am Tage des Gerichtes werde der Menschensohn vor aller Welt die geziemende Genugthuung empfangen für alle Schmach, womit sie ihn, den Gesalbten Gottes, überhäuft. Wir können aber auch beifügen, daß das Erlösungswerk selbst, wenn es als ein Kampf der göttlichen Gerechtigkeit um die ihr durch die Sünde bestrittene Herrschaft im Weltleben überhaupt, wie in den einzelnen Menschenseelen, aufgefaßt wird, durch das Weltgericht seine letzte Vollendung empfange; und daß das Richteramt darum eine dem Welterlöser geziemende Würde sei. Noch immer ist die Macht der Sünde — jetzt freilich nur durch des Menschen Schuld — groß auf Erden; noch immer hat sie, auch in der Geschichte der christlichen Gesellschaft, glänzende Siege über Gottes Gerechtigkeit und Gnade gefeiert; Siege, die nach dem Urtheile der ungläubigen Welt die Macht des Kreuzes Christi in Schatten stellen. Aber der Erlöser hat die Verheißung vom Vater empfangen: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße" (1 Kor. 15, 25). Daher muß Christus wieder kommen, um im Weltgerichte den Kampf für Gottes Gerechtigkeit und seinen Sieg zur Vollendung zu bringen. Die Feinde der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit werden alsdann durch ihn überwunden werden; doch nun nicht mehr zu ihrem Heil, sondern um in ewiger Qual die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes zu bezeugen.

eigene Werkheiligkeit vertrauenden Juden ein Aergerniß, und den von ihrer vermeintlichen Weisheit aufgeblähten Heiden eine Thorheit sein; so erweist er sich dennoch den Auserwählten und in ihnen als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor. 1, 24 ff.) [1].

Paulus hat hierbei nicht bloß die innere sittliche Umwandlung des Menschen durch die Erlösungsgnade, sondern auch die äußerlichen Erweise ihrer schöpferischen Kraft im Auge, wie sie besonders in der ersten Zeit der Kirche in den Wundergaben und den Charismen hervortraten [2].

6. Unter allen diesen Gesichtspunkten erscheint das in Christo der Welt bereitete Heil vorzüglich als ein Werk des Vaters; in ihm hat es seinen Grund und sein letztes Ziel. So erklärt es sich nun auch, daß Paulus Gott, den Vater, geradezu „Heiland" (θεὸς σωτήρ) [3], die Erlösung eine Offenbarung seines Erbarmens nennt (Tit. 3, 4).

Auch sei hier schon bemerkt, daß der Apostel, wie aus den beiden zuletzt genannten Auffassungen der Erlösung hervorgeht, sehr klar zwischen der objectiven, geschichtlichen Erlösungsthatsache und der subjectiven Aneignung der Wirkungen derselben von Seiten des einzelnen Menschen unterscheidet. Zugleich ist nun der Uebergang zu der Frage gegeben, welche Stellung Christus, der Gottmensch, zu dem Werke der Erlösung einnehme, oder, in welcher innern Beziehung sein Werk und seine Person zum Heile der Menschheit stehe.

Dritter Abschnitt.

Die innere Beziehung des Werkes Christi zum Heile der Menschheit. Die Erlösung als ein Werk des Sohnes.

§. 1.

Uebersicht.

Der Tod Christi war das Ziel und die letzte Vollendung seiner irdischen Heilsthätigkeit, so daß die demselben eignende Bedeutung hin-

---

[1] „His autem, qui salvi fiunt, virtus Dei est, quia ipsi in cruce Christi mortem Dei cognoscunt, qua diabolum vicit et mundum; item virtutem quam in seipsis experiuntur, dum simul cum Christo vitiis et concupiscentiis moriuntur." *Thom. Aq.* in 1 Cor. 1, 18.

[2] Röm. 1, 4. 1 Kor. 2, 4; 12, 1—10. Gal. 3, 5. Hebr. 2, 4. Vgl. Dieringer, System u. s. w. 2. Aufl. S. 101 ff.

[3] 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10.

wieder auf alle Momente seines Lebens gleichsam zurückstrahlte, und sie durch die Einheit desselben Zweckes verband. Dieses wird, wie in der Lehre des Heilandes selbst und der übrigen Apostel, so auch bei Paulus ausdrücklich hervorgehoben [1].

Wie Paulus das Verderbniß der Sünde am eingehendsten unter allen neutestamentlichen Schriftstellern darlegt, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen von den verschiedensten Seiten beleuchtet, so mußte nun auch das Erlösungswerk selbst und die Beziehung desselben zur menschlichen Heilsbedürftigkeit von ihm unter den mannigfaltigsten Gesichtspunkten dargestellt werden. Dennoch begegnen wir hier nicht, wie im ersten Theile, so vielen, dem Apostel ausschließlich eigenthümlichen Erörterungen. Das Auszeichnende seiner Lehre im Vergleich zu der der übrigen Apostel besteht hier vorzüglich in der Mannigfaltigkeit der dogmatischen Gedanken, und in der reichern Entwicklung derselben. Dieses gilt insbesondere auch von der Betrachtung des Todes Christi als eines Sühnopfers. Hiermit werden wir also, da auch innere Gründe diese Ordnung nahe legen, am besten unsere Darstellung beginnen.

§. 2.

Das Sühnopfer Christi. Die stellvertretende Genugthuung.

1. Indem Gott durch Darbietung des Heiles in Christo dem in Sündenschuld verstrickten Menschengeschlechte den größten Beweis seiner erbarmenden Liebe gab, hat er zugleich seine Gerechtigkeit der Sünde gegenüber auf die vollkommenste Weise zur Darstellung gebracht [2]. Sie empfing durch den Tod Christi eine die menschliche Sündenschuld aufwiegende Sühnung. Christus wurde von Gott zum Sühnopfer hingestellt [3], damit den Forderungen seiner Gerechtigkeit Genüge ge-

---

[1] Vgl. z. B. Matth. 20, 28; 26, 28. Joh. 1, 29; 3, 14 ff. 1 Petr. 2, 24. 1 Joh. 3, 16. Hebr. 10, 15 ff. u. s. f. — *Pallavic.* hist. Conc. Trid. l. XVIII. c. 2.

[2] S. oben S. 110 f.

[3] Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι κτλ. Der Ausdruck προέθετο ist nach dem Zusammenhange von der factischen Hingabe Christi zum Sühnopfer für die Welt, nicht von dem ewigen Rathschlusse Gottes zu verstehen. So erklärt denselben auch Thomas v. Aquin: „Proposuit, id est, pro omnibus posuit, ut quia humanum genus non habebat, unde satisfacere posset, nisi ipse Deus ei redemptorem et satisfactorem daret.“ Vgl. *Tolet.* in h. l. „Das Medium προέθετο drückt eine Rückbeziehung

ſchähe. Das war „die Vermählung der göttlichen Liebe mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit“ [1], welche ſich in dieſem Geheimniſſe vollzog.

Die Menſchheit war der Strafgerechtigkeit Gottes, dem Fluche der Sünde verfallen (Röm. 3, 19; Gal. 3, 13; Eph. 2, 3.). Um dieſes Unheil abzuwenden, machte Gott Chriſtus, den Sündeloſen, für uns zur Sünde und zum Fluche (2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13.), d. h. er behandelte ihn an unſerer Statt als Sünder, indem er ihn hingab in den Tod, welcher iſt der Sünde Sold (Röm. 6, 23.). Und die Art dieſes Todes, die Erhöhung am Kreuze, verſinnbildete es klar, daß er auch den beſondern Fluch auf ſich nehmen ſollte, welchen das nicht erfüllte moſaiſche Geſetz über die Geſetzeshörigen gebracht hatte [2].

---

auf das Subject ſelbſt aus, die dann im Folgenden näher beſtimmt iſt: zur Erweiſung ſeiner Gerechtigkeit.“ Schmid a. a. O. S. 312.

[1] Döllinger a. a. O. S. 176. Vgl. Pſ. 84, 11: „Justitia et pax osculatae sunt.“

[2] Gal. 3, 13: „Chriſtus hat uns losgekauft von dem Fluche des Geſetzes, da er für uns zum Fluche geworden iſt; denn es ſteht geſchrieben: Verflucht iſt Jeder, der am Holze hängt.“ — „ἡμεῖς und ἡμῶν (a. a. O.) bezieht ſich auf die Juden — nur ſie waren von dem Fluch des Geſetzes getroffen, da die Heiden als ἄνομοι nicht unter demſelben ſtanden. Hiermit konnte natürlich der Apoſtel nicht meinen, daß die Heiden nicht auch dem allgemeinen Fluche der Menſchheit verfallen ſeien, der Sünde und dem Tode des Leibes und der Seele (Röm. 2, 12.); vielmehr, wie nach ihm das Geſetz zur Erweckung und Schärfung des Bewußtſeins der Sünde diente, ſo der ſpecielle Fluch für ſeine Uebertretung zum bittern Angedenken der ewigen Verdammniß, der Alle, Heiden und Juden ohne Chriſtum anheimgegeben waren. Das äußere Zeichen dieſes Fluches aber und der Typus des ewigen war die geſetzliche Beſtimmung (Deut. 21, 22. 23.), daß der Leichnam des durch das Schwert oder Steinigung aus dem Volke Gottes Ausgerotteten an das Holz, den Galgen, gehängt wurde. Dieſer äußern Strafe hat Chriſtus, der Sündeloſe, durch ſeine Erhöhung am Kreuz für die Hörigen des Geſetzes genuggethan und ſie dadurch von ihrer Schuld an das Geſetz losgekauft; alle Todeswürdigen aber, Heiden wie Juden, hat er durch ſeinen Tod vom ewigen Tode befreit. Man könnte ſagen: die Form des Todes Chriſti hat den ſpeciellen Zweck der genugthuenden Aufhebung der Form des Geſetzes gehabt (Eph. 2, 14. 15.); darum iſt das Kreuz auch vorzüglich den Juden ein σκάνδαλον, während den Heiden ſeine Schmach nur als Thorheit erſcheinen mußte.“ Windiſchmann a. a. O. S. 76. „Ille neget Christum maledictum, qui negat et mortuum. Qui autem confitetur et mortuum, et negare non potest mortem de peccato esse, et ob hoc etiam ipsam peccatum vocari, audiat Apostolum dicentem, *quoniam vetus homo noster simul cum illo crucifixus est* (Rom. 6, 6.); et intelligat quem maledictum Moyses dixerit (Deut. 21, 23.). Ideoque securus Apostolus ait de Christo, *factus pro nobis maledictum* (Gal. 3, 13.), sicut non timuit

2. Unter den genannten Geſichtspunkten würde der Tod Chriſti nur als eine ihm an unſerer Statt auferlegte Strafe, als ein ſtellvertretendes Leiden erſcheinen. Jedoch hebt der Apoſtel auch die andere Seite der Betrachtung ebenſo nachdrücklich hervor, wonach derſelbe als ein Gott dargebrachtes Opfer erſcheint, welches eben darum den Charakter einer ſtellvertretenden Genugthuung oder Sühne für unſere Sünden an ſich trägt, weil Chriſtus es freiwillig, zu unſern Gunſten, Gott darbrachte, und weil er es als Gottmenſch, als ein Glied unſeres Geſchlechtes übernahm.

Der Tod Chriſti war ein Act des vollkommenſten Gehorſams (Phil. 2, 8). Er war das letzte Glied in der Kette der Verdemüthigungen und Opfer, die er mit ſeinem Eintritte in die Welt bereitwillig zu unſerm Heile übernahm (a. a. O.). Im Hebräerbriefe (10, 5—7) führt ihn der Apoſtel alſo redend ein: (Eintretend in die Welt ſagt er): „Schlachtopfer und Darbringung haſt du nicht gewollt, einen Leib aber haſt du mir zubereitet; an Brandopfern und Sündopfern haſt du kein Gefallen gefunden. Da ſprach ich: ſiehe, da komme ich (in der Buchrolle iſt über mich geſchrieben), zu thun, o Gott, deinen Willen“ [1].

---

dicere, *pro omnibus mortuus est* (2 Cor. 5, 15.). Hoc est enim, *mortuus est*, quod *maledictus:* quoniam mors ipsa ex maledicto est, et maledictum est omne peccatum, sive ipsum quod fit, ut sequatur supplicium; sive ipsum supplicium, quod alio modo vocatur peccatum, quia fit ex peccato. Suscepit autem Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum, et finiret etiam supplicium nostrum.“ *Aug.* c. Faustum l. XIV. c. 4. „Spiritus enim sanctus, qui hoc per Moysen dixit (Deut. l. c.), utrumque providit, ut et timore visibilis poenae custodirentur, qui nondum poterant ex invisibilium fide vivere; et ipse timorem istum solveret suscipiendo quod timebatur, qui timore sublato donum dare poterat caritatis.“ Expos. ep. ad Gal. n. 22.

[1] Vgl. Pſ. 40, 7—9 n. d. Septuag. „David (auf den ſich die Worte des Pſalmes dem nächſten Wortſinne nach beziehen) war in ſeinen Leiden ſowohl als in ſeiner glorreichen Herrſchaft ein Typus ſeines gottmenſchlichen Sprößlinges, Chriſti. Wie der Ewige einſtmals von David kein levitiſches Opfer wollte, ſondern das Opfer unbedingten Gehorſams, das Opfer der ganzen Perſönlichkeit, ſo auch von Chriſtus, deſſen Gehorſam gegen den Vater in der Hingabe des Leibeslebens (σῶμα κατηρτίσω μοι) in den furchtbarſten Tod gipfelte; wie David ſein innerliches Opfer in Erfüllung des göttlichen Willens vollzog, ſo auch Chriſtus (Joh. 4, 34. Matth. 26, 39. — Hebr. 10, 7—10. iſt dieſer Wille als Seele der προσφορὰ σώματος betrachtet). Wie David ſich ſelber als Opfer anbot und ſprach: ecce venio, ſo ſprach es Chriſtus ſchon im Augenblicke der Incarnation (εἰσερχόμενος κτλ. Hebr. 10, 5.), und darnach alle Tage ſeines Erdenlebens, beſonders am Oelberg (fiat voluntas tua) und am Kreuze.“ Thalhofer, Er-

„In welchem Willen", fügt der Apoſtel bei (V. 10), „wir geheiligt ſind durch die Darbringung des Leibes Jeſu Chriſti ein für alle Mal." Demnach entſpricht der Anfang und die Grundlage unſeres Heiles vollkommen dem Anfange und der Quelle des allgemeinen Sündenverderbniſſes. Der Ungehorſam des erſten Adam wird geſühnt durch den Gehorſam des zweiten (Röm. 5, 19); die Uebertretung (παράπτωμα) des Einen brachte die Verdammniß über das ganze Geſchlecht; die Gerechtigkeitsthat (δικαίωμα) des Andern begründete das Heil für Alle (V. 18).

So war denn der Tod Chriſti, als ein freiwilliges Opfer ſeines Gehorſams gegen Gott und ſeiner Liebe zu uns, „ein ſüßer Wohlgeruch vor Gott" [1]. Chriſtus ſtellte ſich in demſelben dar als Mittler zwiſchen der beleidigten und Sühne fordernden Gerechtigkeit Gottes und uns. „Er gab ſich ſelbſt hin zum Löſegeld (ἀντίλυτρον) für Alle" [2]. Sein Blut, d. i. ſein freiwilliger Opfertod war der Preis, um welchen uns Gott freigeben wollte aus der Haft der Sündenſchuld [3].

Was einſt das vorbildliche Paſſahlamm dem auserwählten Volke als Gottes Gnade verſinnbildet und verbürgt hatte — Befreiung aus der leiblichen Knechtſchaft —, das hat Chriſtus im geiſtigen Sinne für alle Menſchen erwirkt: „Er iſt als unſer Paſſahlamm geopfert worden"

---

klärung der Pſalmen, 2. Aufl. Regensb. 1860. S. 196. „Es verbleibt dieſen Pſalmworten (40, 7—9), ſo klar man ſie ſich auch macht, ein geheimnißvoller Charakter, ſie erinnern, auch abgeſehen von unſerm Briefe, an Worte Chriſti, wie Joh. 8, 29; 17, 6. und andere, indem die Worte Davids vom Geiſte Gottes ſo geſtaltet ſind, daß ſie zugleich wie Worte des andern David lauten, deſſen Selbſtopfer die Endſchaft des Thieropfers und deſſen Perſon und Werk Kern und Stern der Geſetzesrolle iſt." Delitzſch a. a. O. S. 460. Vgl. das ebendaſ. über die Lesart σῶμα κατηρτ. (V. 5.) Geſagte.

[1] Eph. 5, 2: „Wandelt in Liebe, wie auch Chriſtus euch geliebt und ſich für euch hingegeben hat als Gabe und Opfer, Gott zum lieblichen Wohlgeruche." „Phrasis illa metaphorica: *In odorem bonae fragrantiae*, sumta est ex Veteri Testamento, ubi de legalibus ac fumosis sacrificiis saepissime dicitur, ea acceptari a Deo in *odorem suavitatis*, id est, instar rei suaviter olentis. Igitur sensus est: Dilexit nos, adeo ut sponte semet ipsum tradiderit pro redemtione nostra, seque obtulerit hostiam Deo acceptissimam, quando in cruce mortem pro nobis subiit." *Est.* in h. l. Vgl. Lev. 1, 9. 13; 2, 2. 12; 3, 5.

[2] 1 Tim. 2, 5. 6. Der Ausdruck ἀντίλυτρον bezeichnet wieder ſehr klar den ſtellvertretenden Charakter dieſer That des Erlöſers. Vgl. *Salmeron* l. c. p. 137 seqq.

[3] Röm. 3, 24: διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 5, 6—8. Eph. 1, 7. Gal. 2, 20. 1 Kor. 15, 3. 2 Kor. 5, 15. . . εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανε κτλ. Kol. 1, 14. 1 Theſſ. 5, 10. Hebr. 9, 15.

(1 Kor. 5, 7), das uns Befreiung aus den Banden der ewigen Verdammniß erwirkte. Der Sühnopfertod Christi hat in wirksamer Weise das erfüllt, was die Opfer des Alten Bundes nur vorgebildet hatten (Hebr. 9, 12 ff.; 10, 1—14.).

§. 3.

Die Versöhnung. Der neue Bund.

Das Sühnopfer Christi bezweckte nicht bloß die Abwendung des göttlichen Zornes von dem sündigen Geschlechte, Befreiung von der Schuld ewiger Strafe, sondern es begründete auch die Versöhnung (καταλλαγή) des Menschen mit Gott, Frieden (εἰρήνη) zwischen Himmel und Erde [1].

1. Wenn der Mensch in Folge der Sünde dem Gerichte Gottes und der Verdammniß (Röm. 5, 15.) verfallen war, so beruhte das nicht bloß auf einer rein äußerlichen Beziehung Gottes zu ihm, wie sie etwa zwischen dem menschlichen Richter und dem von demselben Verurtheilten besteht. Paulus führt uns viel tiefer in das Geheimniß der Sünde ein.

Der Mensch soll in seiner sittlichen Verfassung ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein. Das ist seine von Gott geordnete Bestimmung. Das ist „die Herrlichkeit Gottes" (Röm. 3, 23.), die ihn vor aller irdischen Schöpfung auszeichnet. Sie ist Gottes Werk im Menschen; die wirksame Offenbarung seiner Liebe [2]. Sie ist aber auch wie-

---

[1] S. oben S. 64 f.

[2] Den Ausdruck „wirksam" verstehen wir hier in dem Sinne, welchen Thomas v. Aqu. mit den Worten erläutert: „Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus." Summa theol. P. I. Qu. 20. art. 2. „Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem *communis*, secundum quam diligit omnia quae sunt (Sap. 11, 25.); secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est *specialis*, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens." Ibid. I. 2. Qu. 110. art. 1. Denselben Gedanken findet Thomas in dem (nicht ganz genau citirten) Ausspruche des heil. Augustinus wieder: „Omnia diligit Deus quae fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius, quae sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum." Vgl. *Aug.* Tract. 110. in Joan. n. 6.

derum des Menſchen eignes Werk, in ſoferne ſie nur unter der Bedingung ihm innewohnen kann, daß er mit ſeinem Willen ſich nicht wider Gott entſcheidet; oder mit andern Worten, ſie iſt eine ſittliche Lebensverbindung des Menſchen mit Gott, gewirkt durch Gottes Gnade und den freien Willen des Menſchen, und ihr Endziel iſt das ewige Leben (Röm. 5, 21; 6, 23.). Ihr Gegenſatz iſt der ſittliche Zuſtand des Sünders. Dieſer iſt Feindſchaft wider Gott (Röm. 5, 10; 8, 7.); der Sünder iſt Gott entfremdet und feind (Kol. 1, 21; Eph. 4, 18.); Gottes Mißfallen und Zorn ruft er wider ſich auf (Röm. 8, 8; Eph. 2, 3.); er iſt, der Lebensverbindung mit Gott beraubt, geiſtig todt, und das Endziel ſeines Zuſtandes iſt die ewige Verdammung (Röm. 6, 21.).

Gleichwie nun Chriſtus, indem er durch das Opfer ſeines Todes der göttlichen Gerechtigkeit eine Sühne leiſtete, die ihr der Menſch nicht zu leiſten im Stande war, demſelben Befreiung von jener ewigen Strafe erwirkte, ſo hat er auch durch dasſelbe Opfer dem gottentfremdeten Menſchen den Zutritt wiederum eröffnet zu Gottes Huld und Gnade, zu der Herrlichkeit Gottes, die er durch die Sünde verlor [1].

---

[1] Röm. 5, 10: „Denn wenn wir, als wir Feinde waren, verſöhnt worden ſind mit Gott durch den Tod ſeines Sohnes, ſo werden wir um ſo viel mehr, nachdem wir verſöhnt ſind, gerettet werden in ſeinem Leben.“ Vgl. V. 11 und V. 2: „Durch welchen (Chriſtus) wir auch vermittelſt des Glaubens den Zutritt erhalten haben zu dieſer Gnade, in welcher wir ſtehen.“ Eph. 2, 13. 14: „Nun aber in Chriſto Jeſu ſeid ihr, die ehemals fern Stehenden (die Heiden nämlich, deren Gottentfremdung im Vergleiche zu den unter der Hut der poſitiven Offenbarung ſtehenden Juden eine vollendetere war, wie der Apoſtel vorher (V. 12) entwickelt hat), nahe gekommen in dem Blute Chriſti. Denn er iſt unſer Friede.“ Kol. 1, 21. 22: „Und (es gefiel ihm,) daß er euch, die ihr ohnedem entfremdet waret und feindlich von Geſinnung in den böſen Werken (nun aber ſeid ihr verſöhnt in dem Leibe ſeines Fleiſches durch ſeinen Tod), daß er euch darſtelle heilig und unbefleckt und ſchuldlos vor ihm.“ — „Als das, worin die Verſöhnung des Menſchen mit Gott zu Stande kommt, nennt der Apoſtel „den Leib des Fleiſches“ Chriſti, d. i. ſeinen wahrhaft menſchlichen, den Leiden und dem Tode unterworfenen Leib, und als die vermittelnde Urſache ſeinen Tod. Indem Chriſtus ſeinen menſchlichen Leib als Opfer für uns in den Tod hingab und ſein Blut vergoß (V. 20), tilgte er in ſtellvertretender Genugthuung das, was uns von Gott trennte, die Sündenſchuld, und erwarb uns, was uns mit Gott wieder vereinte, den heiligen Geiſt, der ein Geiſt der Liebe iſt. Den ungewöhnlichen Ausdruck σῶμα τῆς σαρκός, den wir nur noch, aber in einem andern Sinne, unten 2, 11 finden, ſoll nach Einigen Paulus gebraucht haben im Gegenſatze zu dem Doketismus, der Chriſto nur einen Scheinleib zuſchrieb; Andere wollen darin eine Polemik gegen die übertriebene Engelverehrung in Koloſſä finden, indem dort Viele ihre Verſöhnung und ihr Heil nicht durch den Tod Chriſti, ſondern durch Vermittlung rein geiſtiger Weſen zu

2. Dieſe Verſöhnung iſt alſo nicht gleichbedeutend mit der Tilgung unſerer Sündenſchuld. Sie weist vielmehr ihrem Begriffe nach auf die Wiederherſtellung der innern Lebensverbindung des Menſchen mit Gott hin, wie ſie vor der Sünde beſtand. Freilich iſt dieſer Hinweis zunächſt nur ganz allgemein; an Stelle des Zornes ſoll Gnade und Friede Gottes dem Menſchen zugewandt werden. Wie, und wodurch dieſe in ihm ſich wirkſam erweiſen ſollen, iſt damit noch nicht näher beſtimmt.

Auch dieſe Verſöhnung kann eben ſowohl als ein Werk des Vaters, in deſſen Liebe ſie ſich gründet (2 Kor. 5, 18. 19), wie auch als ein Werk Chriſti bezeichnet worden, der durch ſein freiwilliges Opfer ſie dem Menſchen erwirkte. Von ihm heißt es: er habe die Feindſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen getödtet am Kreuze (Eph. 2, 16; vgl. m. Kol. 2, 14), durch das Opfer ſeines Blutes (Eph. 2, 13). Nachdem der Gerechtigkeit Gottes für die Sündenſchuld Genugthuung geleiſtet worden, konnte die Liebe Gottes wiederum ungehindert dem Menſchen ſich zuwenden [1]. Die Verſöhnung war nur möglich, wenn anders der Menſch ſelbſt der Wirkſamkeit der göttlichen Gnade ſich erſchloß.

Das von Chriſtus vollbrachte Werk iſt nämlich für den einzelnen Menſchen zunächſt nur wie „eine frohe Botſchaft des Friedens und der Verſöhnung mit Gott“ [2]; er tritt perſönlich in den Stand der Freundſchaft mit Gott zurück, indem er, vom göttlichen Geiſte unterſtützt (Eph. 2, 18), mittelſt des Glaubens das in Chriſto angebotene Heil ergreift, und den Gnadenwirkungen Gottes ſich erſchließt (Röm. 5, 2). Die Aufgabe des Apoſtolates beſteht darin, dieſes Verſöhnungswerk fortdauernd zu vermitteln (2 Kor. 5, 18. 20).

---

erlangen hofften. Da wir von dem erſt ſpäter deutlich hervortretenden Doketismus in Koloſſä noch keine Spur finden, ſo iſt die letzte Meinung die wahrſcheinlichere.“ Biſping z. d. St.

[1] „Quia ergo Christus satisfecit sufficienter pro peccatis nostris, consequens fuit, ut soluto pretio fieret reconciliatio.“ *Thom. Aqu.* in Eph. 2, 16.

[2] Eph. 2, 17. 18: *Καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς, ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.* Vgl. Röm. 5, 2. — Zu *ἐλθὼν εὐηγγ.* vgl. man Apg. 26, 23. Es ſoll nicht bloß die mündliche Predigt Chriſti damit bezeichnet werden (Eſtius), noch auch die Predigt der Apoſtel (Thomas v. Aqu.), ſondern, wie das ganz allgemeine *ἐλθών* andeutet, das ganze fortdauernde Heilswerk Chriſti, welches mit ſeinem Erſcheinen auf Erden ſeinen Anfang nahm.

3. Denſelben Gedanken, daß durch das Sühnopfer Chriſti die Verſöhnung des Menſchen mit Gott begründet worden, kleidet der Apoſtel auch in die Form, daß ein neuer, ewiger Bund Gottes mit der Menſchheit durch dasſelbe geſtiftet worden ſei. Die patriarchaliſch-moſaiſche Heilsordnung bot die äußere Veranlaſſung zu dieſer auch vom Heilande ſelbſt ausgeſprochenen Idee [1]. Paulus allein hat ſie eingehender entwickelt.

So nennt er Chriſtus „den Hirten der Schafe, den großen [2], kraft Blutes eines ewigen Bundes, von Gott heraufgeführt aus den Todten" [3].

Der von Chriſtus geſtiftete Bund wird ein neuer und ewiger genannt, zunächſt im Gegenſatze zu dem ſeiner Beſtimmung gemäß bloß temporären, durch Moſes vermittelten Bunde, den dieſer mit Blut von Kälbern und Böcken weihte (Hebr. 9, 18 ff. vgl. m. 1 Kor. 11, 25); ſodann wegen ſeines Inhaltes oder Zweckes, welcher kein anderer iſt, als die Zutheilung der ewigen Güter des Heiles an die erlöste Menſchheit (Hebr. 7, 18—22). Dieſe Güter konnte und wollte der ſinaitiſche Bund für ſich betrachtet nicht gewähren (V. 18. 19). Die ihm innewohnende Beſtimmung und Wirkſamkeit beſchränkte ſich vielmehr darauf, die Stiftung des neuen und in ſich ſelbſt wirkſamen Gnadenbundes in Chriſto vorzubereiten und vorbildlich darzuſtellen. Darum heißt Chriſtus im Gegenſatze zu Moſes „der Bürge und Mittler

---

[1] Vgl. Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20.

[2] Vgl. 1 Petr. 5, 4: ὁ ἀρχιποιμήν.

[3] Hebr. 13, 20: Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν κτλ. Wir können hier die Frage übergehen, ob ἐν αἵμ. διαθ. αἰων. mit ἀναγαγὼν oder mit τὸν ποιμ., oder endlich bloß mit τὸν μέγαν zu verbinden ſei. Vgl. Biſping, Erklärung des Hebräerbr. S. 296; Delitzſch a. a. O. S. 694 ff. — Thomas v. Aquin hat die erſte Verbindung angenommen, und erklärt: „Eduxit autem ipsum in sanguine testamenti aeterni, id est, in virtute sanguinis Christi, per quem confirmatur testamentum novum, in quo aeterna promittuntur ad differentiam veteris. Christus enim sanguinem suum dicit sanguinem *novi* testamenti, Apostolus autem dicit *aeterni*. Et ideo in consecratione sanguinis in forma ponitur utrumque. Ipse vero Christus per passionem suam meruit sibi et nobis gloriam resurrectionis; ideo dicit, quod *eduxit Domin. n. J. Chr. de mortuis in sanguine testamenti aeterni.*" Derſelben Anſicht folgt Delitzſch a. a. O.: „Wir entſcheiden uns für die Verbindung mit ἀναγαγών, weil ſie den Gedanken, den die andere ausdrückt, in ſich ſchließt. Gott hat ihn virtute ac merito sanguinis ipsius in morte effusi (Aqu.) aus dem Bereich der Todten oder aus dem Todtenreich heraufgeführt, ihn, der nun als der Ewiglebende der große Hirt der Schafe iſt."

eines beſſern Bundes" (V. 22); eines beſſern, „inſofern als er auf Grund vorzüglicherer Verheißungen feſtgeſetzt worden" (Hebr. 8, 6) [1]. Das Schattenbild des Alten Bundes mit ſeinem ganzen äußern Beſtande ſoll und muß verſchwinden vor dem durch Chriſtus in Daſein und Wirkſamkeit getretenen Urbilde. „Indem er ſagt „„einen neuen"", hat er alt gemacht den erſten; das Veraltende aber und Alternde iſt nahe dem Verſchwinden" (a. a. O. V. 13. vgl. m. V. 8); d. h. Gott hat ſchon durch den prophetiſchen Hinweis auf die dereinſtige Stiftung eines neuen Bundes den durch Moſes vermittelten Bund der Vergänglichkeit geweiht; ſeiner Idee nach und dem Plane Gottes gemäß ging er ſeitdem immer mehr dem gänzlichen Verſchwinden entgegen [2]. — Die Vollendung des Neuen Bundes und alle Vorzüge desſelben vor dem Alten Bunde haben ihren Grund in der Würde Deſſen, der ihn geſtiftet und mit ſeinem Blute beſiegelt hat, Chriſti, des Sohnes Gottes [3].

§. 4.

Die Erlöſung und Heiligung. Das Mittleramt Chriſti.

Die Kraft des Opfertodes Chriſti zur Verſöhnung des Menſchen mit Gott, die Bedeutung desſelben als des neuen und ewiggültigen Bundesopfers beruht darauf, daß Chriſtus durch eben dieſes Opfer Er-

---

[1] Welches der Inhalt dieſer vorzüglichern Verheißungen ſei, auf die ſich der Neue Bund bezieht, erklärt der Apoſtel V. 7—12. 18. 19. Es iſt eben die Verſöhnung des ſündigen Menſchen mit Gott. Vgl. Gal. 4, 21 ff.

[2] „Novum non dicitur nisi in comparatione ad vetus; sed omne quod dicitur vetus, significatur quasi sit prope cessationem; ergo *dicendo novum veteravit prius*, id est, dedit intelligere, quod prius sit vetus. *Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.* Si ergo illud est vetus, abjiciendum est. Dicendo ergo novum designat cessationem veteris." *Thom. Aqu.* in h. l. „Seit der Neue Bund, ſagt Delitzſch treffend, in dem Blute Jeſu Chriſti geſchloſſen worden iſt, hat der Alte nur noch ein Scheindaſein im Wahne Israels, in Wirklichkeit gehört er der abgelaufenen Heilsgeſchichte an und iſt geſtorben und begraben. — Zur Zeit unſeres Verfaſſers aber war dieſes Werden des Neuen und dieſes Entwerden des Alten längſt zum Schluſſe gekommen. Der Alte Bund war geſtorben und der Neue entſtanden. Jener lag in aller Herrlichkeit des fortbeſtehenden, aber nur wenige Jahre noch fortbeſtehenden Tempeldienſtes wie auf dem Paradebett, dieſer führte in aller Niedrigkeit der Gemeinde Chriſti ein aufwärts weiſendes himmliſches Leben." A. a. O. S. 348—350. Vgl. Jerem. 31, 31 ff.

[3] Vgl. unten S. 129 ff.

lösung und Heiligung für alle Menschen erwarb, sie Gott zum Eigenthum erkaufte [1].

1. Christus erwarb uns Befreiung von der dreifachen Knechtschaft, welche die Sünde über den Menschen gebracht hatte: von der Uebermacht der Sünde und unordentlichen Begierlichkeit in uns (Röm. 7, 24. 25; 8, 3. Hebr. 9, 26), von der Herrschaft des Teufels, und vom ewigen Tode des Leibes und der Seele [2]. Diese Befreiung aber wird uns zu Theil in Kraft der Heiligung, d. i. der Gnade der Gerechtigkeit und eines heiligen, gottverbundenen Lebens, welche gleichfalls eine Frucht des Kreuzesopfers Christi ist.

Das ist wiederum einer der wesentlichen Unterschiede des einen Opfers Christi und der vielen Opfer des alttestamentlichen Cultus. Ihnen wohnte nicht die Kraft inne, die Sünde im Menschen zu zerstören, die von Sünden befleckte Seele zu reinigen und zu heiligen, sie durch eine reale Lebensverbindung mit Gott ihrer höchsten Vollendung entgegenzuführen. Wie hätte auch „das Blut von Stieren und Böcken" solche Bedeutung haben können (Hebr. 10, 4)? Auch weist schon die häufige und durch das Gesetz geregelte Wiederholung jener fleischlichen Opfer unzweideutig darauf hin, daß sie weder geeignet noch bestimmt waren, dem Menschen die vollkommenen Güter des Heiles zu erwirken, Erlösung und Reinigung von Sünden und himmlische Seligkeit. Sie sollten vielmehr nur „ein Gedächtniß der Sünden" (a. a. O. V. 3) für die Opfernden sein, wodurch die Sehnsucht nach einem vollkommenern Opfer geweckt würde; ihre Wirkung beschränkte sich auf eine äußerliche, legale Sühne und Reinigung; in dieser aber wurde die innerliche, die Sünde zerstörende Reinigung und Heiligung, die Frucht des zukünftigen Bundesopfers, versinnbildet. So waren die Opfer des alten Gesetzes wie Schattenbilder der zukünftigen Güter; das Urbild und die Quelle dieser Güter ist das eine Opfer Christi [3]. „Christus ward ein-

[1] Apg. 20, 28: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem eigenen Blute sich erworben hat." 1 Kor. 6, 19. 20: „Wisset ihr nicht . ., daß ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid um theuern Preis erkauft." Vgl. 7, 23; Gal. 4, 5: „Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus einem Weibe, unterthänig dem Gesetze, damit er die, welche unter dem Gesetze standen, erlösete, damit wir an Kindesstatt angenommen würden." Eph. 1, 14.

[2] Vgl. oben S. 63 ff.

[3] Hebr. 10, 1—4: „Denn weil das Gesetz (nur) einen Schatten der zukünf-

mal geopfert, heißt es im Hebräerbriefe (9, 28), um vieler Menschen Sünden hinwegzunehmen." „Mit seinem eigenen Blute ist er ein für allemal in's Heiligthum (des Himmels) eingegangen, und hat eine ewige Erlösung erwirkt" (V. 12). Zerstörung der Sünde (V. 26) und eine ewige Heiligung und Vollendung der Erlösten (10, 10—14), das sind die Früchte dieses einmaligen Opfers des Neuen Bundes. So ist uns „Christus von Gott geworden zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" (1 Kor. 1, 30). Durch die von ihm erworbene Gabe der Gerechtigkeit und Heiligkeit wird in überschwänglichem Maße der Schaden aufgewogen, den die Sünde des ersten Adam uns zugefügt. Sie befreit uns nicht bloß von dem von Adam überkommenen Sündentode, sondern heilt auch das durch unser eigenes Verschulden uns anhaftende Sündenelend [1], und zwar so, daß es uns verliehen wird, heilig und tadellos zu wandeln (Eph. 1, 4), als eine neue Schöpfung Gottes (Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. 2 Kor. 5, 17. Röm. 6, 4), fruchtbar an

---

tigen Güter, nicht das Bild (die Darstellung) der Dinge selbst enthält, so kann es alljährlich durch dieselben Opfer, welche man stetiglich darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden (Opfernden) vollenden. Denn würden sie sonst nicht aufgehört haben dargebracht zu werden, weil kein Sündenbewußtsein mehr hätten die Opfernden, einmal gereinigt? Aber es geschieht in ihnen ein alljährliches Sündengedächtniß. Denn es ist unmöglich, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme (ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας). Vgl. 9, 1—10. V. 11—14: „Christus aber, erschienen als Hoherpriester der zukünftigen Güter, ist durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht von Menschenhänden gemacht, d. h. nicht dieser Schöpfung angehörig ist, auch nicht durch Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut eingegangen ein für allemal in's Heiligthum, und hat eine ewige Erlösung gefunden (erwirkt). Denn wenn das Blut von Stieren und Böcken und Kuhasche, besprengend die Verunreinigten, heiligt zu fleischer Reinigkeit (ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα), um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher im ewigen (Gottes-) Geiste sich selbst makellos Gott zum Opfer dargebracht hat, euer Gewissen reinigen von todten Werken, daß ihr dienet dem lebendigen Gotte!" V. 22, 23: „Mit Blut wird ja fast Alles gereinigt nach dem Gesetze, und ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung. Es mußten also die Vorbilder der himmlichen Dinge durch dergleichen gereinigt werden; das himmlische selbst aber durch vorzüglichere Opfer als jene." Vgl. 13, 12. Röm. 5, 15—21.

[1] Röm. 5, 15. 16: „Aber nicht wie mit der Sünde, verhält es sich auch mit der Gnade. Denn wenn durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, so ist um so viel mehr die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des einen Menschen Jesu Christi den Vielen überreichlich zu Theil geworden. Und nicht wie das durch den Einen, der gesündigt hat, (Bewirkte) ist die Gabe. Denn der Urtheilsspruch auf Grund einer Sünde führte zur Verdammniß, die Gnade aber (führt) aus vielen Sünden heraus zur Rechtfertigung."

guten Werken (Gal. 6, 22 ff. Eph. a. a. O. Röm. 7, 4—6. Hebr. 9, 14), in innigſter Lebensverbindung mit Gott und Chriſto durch die Liebe im heil. Geiſte (Röm. 5, 5; 8, 9. 38. 39. Gal. 2, 20 u. ſ. f.).

2. An die Stelle der Herrſchaft der Sünde und des Fleiſches tritt alſo bei denjenigen, welche dieſer Gabe der Heiligung theilhaft geworden ſind, eine Herrſchaft der Gnade Gottes [1], deren Frucht hinwieder, ſofern der Menſch in der Dienſtbarkeit derſelben mit ſeinem freien Willen beharrt, „Heiligung des Lebens" und Kindſchaft Gottes iſt (Röm. 6, 17—23).

Das iſt die Erlöſung aus der Gewalt der Sünde und der Geiſter der Finſterniß, die uns Chriſtus bereitet hat. In ſeiner Gnade iſt uns die Möglichkeit des Sieges über ihre Anfechtungen verliehen [2]. Denſelben Gedanken ſpricht der Apoſtel auch in dem Satze aus, Gott habe durch die Hingabe des Sohnes „die Sünde, d. i. die ſündhafte Begierlichkeit im Fleiſche verdammt" [3], zu dem Zwecke, „damit die gerechten Forderungen (τὸ δικαίωμα) des Geſetzes in uns erfüllt würden, indem wir nicht nach dem Fleiſche wandeln, ſondern nach dem Geiſte" [4].

Wie aber „der Sünde Sold der Tod iſt, ſo iſt die Gnade Gottes ewiges Leben in Chriſto Jeſu, unſerm Herrn" (Röm. 6, 23); das iſt das volle Erbe der Erlöſung, die uns Chriſtus durch ſeinen Opfertod bereitet hat. „Vollendet [5] iſt er Allen, die ihm gehorchen, Urheber

---

[1] Röm. 5, 20 f.: „Als die Sünde ſich mehrte, wurde die Gnade noch viel reichlicher; damit, wie die Sünde herrſchte im Tode, ſo auch die Gnade herrſchte durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jeſum Chriſtum, unſern Herrn. Vgl. V. 17; 8, 1—4.

[2] Röm. 8, 2: „Denn das Geſetz des Geiſtes des Lebens in Chriſto Jeſu hat mich befreit von dem Geſetze der Sünde und des Todes." „Liberavit te a lege peccati et mortis, ne scilicet consensionem tuam sibi vindicans carnis concupiscentia in peccatum te ac mortem pertrahat." *Aug.* c. duas ep. Pelag. l. I. c. X. Vgl. Röm. 6, 11—14; 8, 38. 39; Epheſ. 6, 11 ff. und oben S. 65.

[3] Röm. 8, 3: „Damnavit peccatum in carne, id est, debilitavit fomitem peccati in carne nostra." *Thom. Aq.* in h. l. Vgl. 6, 6.

[4] Röm. 8, 4; vgl. 1 Kor. 15, 57. 58; Tit. 2, 14: „Welcher (Chriſtus) ſich ſelbſt für uns dahingegeben hat, damit er uns loskaufte von jeglicher Ungerechtigkeit und ſich reinigte ein eigenthümliches Volk, eifrig in guten Werken."

[5] Τελειωθείς, ἐγένετο κτλ. d. h. nachdem er das Opfer ſeines Gehorſams und ſeiner Erniedrigung, und darin ſein irdiſches Mittleramt bis zur Vollendung im Kreuzestode geführt hatte; vgl. V. 8. Phil. 2, 8. Oder es iſt zu erklären: Nachdem er durch ſeine Todesleiden hindurch und auf Grund derſelben in die himmliſche Verklärung eingegangen iſt; vgl. V. 10; 2, 10; *Thom. Aq.* i. h. l. *Lomb.* l. c. p. 97.

eines ewigen Heiles geworden" (Hebr. 5, 9) [1]. Und dieses Heil umfaßt nicht bloß die Befreiung von dem ewigen Tode der Seele, sondern auch von dem Tode des Leibes und die Verklärung und Beseligung unserer ganzen menschlichen Natur. „Wenn wir mit Christus gestorben sind (der Sünde), so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden" (Röm. 6, 8). Derjenige, welcher Christus von den Todten auferweckt hat, wird auch unsere sterblichen Leiber zum Leben erwecken, wegen seines in uns wohnenden Geistes (Röm. 8, 11) [2]; ja selbst die bewußtlose Natur wird am Ende der Zeiten Theil nehmen an der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 18—23). Diese Erlösung aus den Knechtschaftsbanden der Sünde und ihres Verderbnisses hatte der Apostel vor Augen, als er in jubelndem Dankesrufe Gott lobpries für den Sieg, den er uns durch Christus verlieh (1 Kor. 15, 57).

3. Fassen wir nun noch einmal alle bisher entwickelten Momente des Heilswerkes Christi in's Auge, so erhellt die tiefe Bedeutung des Namens *μεσίτης*, „Mittler zwischen Gott und den Menschen" [3], welchen

---

[1] Röm. 6, 23: „Jetzt aber, befreit von der Sünde und Gott dienstbar geworden, habt ihr als eure Frucht die Heiligung, als das Ende aber das ewige Leben."

[2] Vgl. Phil. 3, 20. 21.

[3] 1 Tim. 2, 5: „Denn Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus." — „Aus Hiob 9, 33. (n. d. alex. Uebers.) sehen wir, daß *μεσίτης* mit dem Genitiv der Personen construirt werde, zwischen welchen Jemand ein Mittler ist; endlich aus Gal. 3, 19. 20; Hiob a. a. O. und Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24. ergibt sich, daß *μεσίτης* nicht bloß die neutrale Bedeutung habe: zwischen zwei Theilen in der Mitte stehend, sondern auch die transitive: Vermittler, zwei Theile mit einander verbindend, entweder überhaupt, oder in einer bestimmten Beziehung. In welchem Sinne nun Paulus Jesum Christum den Mittler zwischen Gott und den Menschen nenne, ist aus dem Zusammenhange a. u. St. und aus dem ganzen Lehrbegriffe des Apostels zu entnehmen." Mack, Comment. über die Pastoralbriefe S. 238 f. — Die Bedeutung des Ausdruckes im Zusammenhange der angeführten Stelle, in welcher Paulus zum Gebete für alle Menschen auffordert, erläutert Mack treffend in folgender Weise: „Es leuchtet ein, welche mächtige Antriebe in der Anschauung der Mittler-Persönlichkeit, des Mittler-Werkes und Mittler-Amtes Jesu Christi zu einer Gesinnung liegen, die da betet für Alle. Alle Demuth und Liebe, alle Dankbarkeit gegen Gott und Milde gegen Andere, welche die Erwägung und das Innewerden des Heiles in Jesu Christo hervorruft Tit. 3, 2—7, regt auch der Gedanke an Jesus Christus den Mittler an. Und dann heißt Jesus Christus in unserer Stelle mit Nachdruck: Mensch. Er stammt dem Fleische nach von Adam Luk. 3, 38; gehört sonach der ganzen Menschheit an, nicht bloß den Gläubigen, und hat auch so diese allen Menschen näher gebracht. Und er

Paulus Chriſto beilegt (vgl. Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24). Sünde und Sündenſchuld bildeten die Scheidewand, welche Gott und den Menſchen trennte; ſie waren der Grund der Feindſchaft. Durch ſein Sühnopfer am Kreuze löſchte Chriſtus den Schuldbrief aus, der wider uns zeugte (Kol. 2, 14); ſtellvertretend leiſtete er Gott die Genugthuung, die wir nicht zu leiſten im Stande waren, und ermöglichte ſo unſere Verſöhnung mit Gott; er begründete ſie, indem er uns die Gnade der Rechtfertigung und Heiligung erwarb, wodurch wir von der Sünde innerlich gereinigt und zu einem heiligen, dem Geſetze Gottes entſprechenden Leben befähigt werden [1]. Dieſe hienieden beginnende Lebensverbindung mit Gott ſoll ſich fortſetzen und ihre höchſte und allſeitige Vollendung jenſeits erhalten in der Anſchauung Gottes (1 Kor. 13, 12), in der Verklärung und Beſeligung unſeres ganzen Weſens. Alles dieſes iſt das Werk des Einen Mittlers Chriſtus. Denn er hat in der That nicht nur alle Schätze der Gnaden uns erworben, wodurch wir mit Gott verſöhnt und vereinigt werden, ſondern er ſelbſt iſt auch von Gott zum Herrn und Spender dieſer Schätze verordnet [2]; er ſelbſt bildet ſich mit den Gnadenkräften, über die er verfügt, ſeinen myſtiſchen Leib, die Kirche, die Gemeinde der Erlösten; „er nährt und pflegt ſie, wie ſein eigenes Fleiſch“ [3]. Sein Mittleramt iſt ein bis zum Ende der Zeiten fortdauerndes; es umfaßt demnach alle Zeiten und alle Geſchlechter. Denn auch bevor er im Fleiſche erſchien, war „Chriſtus der geiſtige Fels“, dem für die Gläubigen in Israel die Quellen der Gnaden und des Heiles entſtrömten (1 Kor. 10, 4). So iſt Chriſtus das vollkommenſte Gegenbild des erſten Adam (Röm. 5, 14), da er mit den Segnungen ſeines Mittleramtes ebenſo dem ganzen Geſchlechte zu Hülfe kam, wie jener das Verderben der Sünde ſeiner ganzen Nachkommenſchaft vermittelte.

Dieſe Beziehung Chriſti zum menſchlichen Geſchlechte und ſomit die ganze Bedeutung ſeines Mittleramtes hat ihren tiefſten Grund in dem Geheimniſſe ſeiner eigenen gottmenſchlichen Perſönlichkeit.

---

hat ſich für Alle als Löſepreis dahingegeben; ihre Erlöſung iſt daher ſchon begonnen, ſie ſtehen dem Heile näher als vordem, ſind auch inſofern den Chriſten verwandt, und dem Gebete dieſer anempfohlen!“ A. a. O. S. 240.

[1] Kol. a. a. O. Eph. 2, 14—16; Röm. 3, 31; 6, 14 ff. 8, 4.

[2] Eph. 4, 7 ff.

[3] Eph. 6, 29. 30; 1 Kor. 1, 30. 31; 12, 12 ff.; vgl. *Petav.* De Incarn. l. XII. c. 8.

Zweites Kapitel.

Die Person des Erlösers.

Erster Abschnitt.

Die zwei Naturen in Christo.

§. 1.

Uebersicht.

1. Wenn wir uns die hervorragende Stellung vergegenwärtigen, welche die Lehre von der allgemeinen Heilsbedürftigkeit der Menschen und ferner das so eingehend und vielseitig erörterte universale Heilswerk Christi im Systeme der pauliniſchen Theologie behaupten, so erklärt es sich, daß auch die Lehre von der Person des Erlösers bei Paulus in so entwickelter Gestalt erscheint, wie wir sie, mit Ausnahme des heil. Johannes, bei keinem der apostolischen Schriftsteller finden.

Es erklärt sich aber auch zugleich der eigenthümliche Charakter der pauliniſchen Christologie. Sie tritt nicht in den Vordergrund des Lehrsystems wie bei Johannes; sie lehnt sich überall an die anthropologische und soteriologische Lieblingslehre des Apostels an, bald um dieselbe zu erläutern [1], bald auch in apologetischer und polemischer Tendenz [2]. Ferner beruht es hierauf, daß der Blick des Apostels dort, wo er die Person des Erlösers in Betrachtung zieht (wieder im Unterschiede von Johannes), überall auf das concrete, geschichtliche Individuum gerichtet ist, welches das universale Heilswerk vollbracht hat. Eine abstracte Logoslehre, wie sie im Prologe des johanneischen Evangeliums vorliegt, findet sich bei Paulus nicht. In dem einen historischen Christus lehrt er uns vielmehr eine göttliche und eine menschliche Seite (Natur), eine ewige, vorweltliche, und eine zeitlich gewordene Daseinsweise kennen; ohne irgend welche Unterscheidung des Subjectes legt er demselben göttliche und menschliche Prädicate bei, so das Mysterium der hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen andeutend.

Endlich unterscheidet Paulus an dem im Fleische erschienenen Erlöser einen Stand der Erniedrigung und einen Stand der Erhöhung,

---

[1] So z. B. in den Briefen an die Röm., Kor., Gal.
[2] Br. an die Eph., Kol. und Hebr.

und legt beiden Ständen eine besondere Beziehung zum Heilswerke bei, gleichwie er auch die Gottheit Christi und sein vorweltliches Dasein in ihrer Beziehung zur geschaffenen Welt betrachtet [1].

2. Die Christologie hat mehr als alle andern apostolischen Lehren der Kritik des modernen Rationalismus zum Vorwurfe ihrer Hypothesen und Combinationen dienen müssen. Man hat insbesondere bezüglich der paulinischen Christologie behauptet, daß sich eine allmähliche Entwicklung und Ausbildung derselben in den Briefen des Apostels darstelle [2]; die Christologie der größern pauliniſchen Briefe (Röm., Kor., Gal.) soll ferner so wesentlich von der in den kleinern Briefen (Eph., Kol., Phil.) vorgetragenen verschieden sein, daß aus diesem Widerspruche allein die Unächtheit der letztern sich hinlänglich erweisen lasse [3]. Dogmatik und Exegese [4] müssen gleicherweise solche Behauptungen für unberechtigt und unerwiesen erklären. Die Hauptpunkte der Christologie, insbesondere die Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Natur in dem einen Christus, finden sich in den ältern wie in den jüngern pauliniſchen Briefen vorgetragen. Einen bloß formellen Unterschied kann und muß man allerdings zugeben in dem Sinne, daß in einzelnen der spätern Briefe dem christologischen Dogma eine eingehendere Erörterung

---

[1] Bei diesem Thatbestande glaubten wir den objectiven Charakter des pauliniſchen Lehrsystems treuer wiederzugeben, indem wir die Lehre von der Person des Erlösers der Darstellung des Erlösungswerkes nachfolgen ließen.

[2] Köstlin a. a. O. S. 289 f. 303 ff. 352 ff. Vgl. dageg. Usteri a. a. O. S. 7 ff.

[3] Baur a. a. O. S. 417 ff. Vgl. dageg. *Raebiger*, De Christologia Paulina contra Baurium Comment. Vratisl. 1852. und die daselbst angeführte Litteratur. — Meßner a. a. O. S. 229 ff.; Lutterbeck a. a. O. II. Bd. S. 189 ff. S. 204 ff.

[4] „Ex accurata singulorum locorum interpretatione apparet, Baurianam de christologia Paulina sententiam solidis non niti fundamentis, imo potius septem illas epistolas priores (ad Gal., Rom., I. et II. ad Cor., ad Coloss., Eph., Phil.) de Christi natura divina ac praeexistentia unam eandemque continere doctrinam, atque etiam epistolas ad Thess. in iis, quae de parusia Christi habent, cum reliquis Pauli concordare epistolis. Quem consensum equidem tantum esse mihi persuasum habeo, ut ne iis quidem assentiri possim, qui quanquam de authentia Paulinarum epistolarum non dubitant, inter singulas tamen in illis doctrinae partibus haud exiguam esse discrepantiam judicant.“ *Raebiger* l. c. pag. 92. Vgl. Schmid a. a. O. II. Bd. S. 301: „Eine und dieselbe Grundanschauung geht durch alle Briefe von den ältern zu den jüngern durch: Christus ist ein präexistentes, göttliches Princip, welches in das irdisch-menschliche Leben hineingetreten ist.“

gewidmet ist, als in den großen Lehrschreiben des Apostels an die Römer, Galater und Korinther. Nehmen wir nun aber noch hinzu, daß der Apostel durch äußere Umstände, durch die Gegensätze, die er zu bekämpfen hatte, veranlaßt wurde, in den zuerst genannten Briefen die Lehre von der göttlichen Natur und Würde Christi und ihrer Beziehung zur Welt (Kolosserbr.) und zum Erlösungswerke (Hebräerbr.), oder die Lehre von dem Verhältnisse des verherrlichten Erlösers zur Gemeinde der Erlösten, der Kirche (Epheserbr.) [1], mehr in den Vordergrund zu stellen, so erscheint uns die Annahme einer allmählichen Entwicklung dieses Lehrpunktes im Geiste des Apostels selbst [2] um so mehr als eine willkürliche Hypothese. Wir werden darum auch bei der Darstellung der paulinischen Christologie die chronologische Reihenfolge der Briefe unberücksichtigt lassen dürfen.

§. 2.

Die Gottheit Christi.

1. Die Erhabenheit der Offenbarung in Christo über alle frühern Offenbarungen Gottes und die absolute Vollkommenheit des von ihm gestifteten Neuen Bundes, seines Opfers und Priesterthums, haben ihren Grund darin, daß Christus der Sohn Gottes war [3]. Mit diesem Ausdruck will der Apostel nicht etwa nur eine moralische Würde oder ein äußerliches und in der Zeit gewordenes, sondern ein ewiges, immanentes Verhältniß Christi zu Gott, dem Vater, bezeichnen.

a) Christus ist als Sohn Gottes ein „Abglanz der Herrlichkeit und ein Ebenbild des (göttlichen) Wesens" des Vaters [4], „ein Bild des unsichtbaren Gottes" [5]. Dieß ist nicht in dem Sinne zu verstehen, in

---

[1] Die dogmatische Exposition des Philipperbriefes 2, 6—11 ist bekanntlich nur durch die vorangehende Paräneſe veranlaßt. „Hortatur apostolus ad virtutem humilitatis *exemplo Christi*." *Thom. Aq.* in h. l.

[2] Meßner a. a. O. Köstlin a. a. O.

[3] Hebr. 1, 1 ff.; 2, 5 ff.; 5, 5 ff. Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Kol. 1. 12 ff.; 2, 9 ff. u. a. St.

[4] Hebr. 1, 3: ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Vgl. Weish. 7, 26. Die kirchliche Auslegung hat ausnahmslos das Geheimniß der Consubstanzialität Christi, des Sohnes Gottes, mit dem Vater in dieser Stelle gefunden. Vgl. die Comment. von Estius, Klee, Lomb u. A.; Delitzsch a. a. O. S. 6 ff.; 2 Kor. 4, 4: ὅς (Χριστός) ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

[5] Kol. 1, 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀοράτου. — „Deum vocat *invisibilem*, vel ut ait s. *Thomas*, quod ad videndum ejus essentiam nullus intel-

welchem auch die geſchaffene Welt ein Abbild und ein Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten genannt wird (Röm. 1, 19 ff. 1 Kor. 1, 21; 13, 12); der Sohn iſt vielmehr ein weſensgleiches Bild Gottes, des Vaters. Bevor er in Menſchenähnlichkeit auf Erden erſchien, nahm er Theil an „der Daſeinsweiſe oder Geſtalt Gottes" (μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6. vgl. m. Gal. 4, 4), ſo daß er Gott gleich war (Phil. a. a. O.), nicht bloß ähnlich, wie die Geſchöpfe. „In Chriſto wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" [1], d. h. das göttliche Weſen ſelbſt wohnt in ihm in der Form und auf Grund der Menſchwerdung [2].

b) Chriſtus hat als Sohn und Ebenbild des Vaters einen vorweltlichen, ewigen Urſprung aus demſelben. „Er iſt der Erſtgeborene vor aller Schöpfung" [3]. Dieſelbe Idee des ewigen Urſprunges

---

lectus creatus naturaliter attingere possit: vel quod invisibilis sit hominibus in hac vita. Quam rationem velle videtur Paulus, de eo dicens: *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, 1 Tim. 6, 16. Adjecit autem hoc epithetum, quo insinuaret ad Deum videndum non aliam nobis patere viam, quam per Christum, qui Dei imago est." *Estius* in h. l. Ueber den nach Baur's Anſicht im Koloſſerbriefe angeblich vorliegenden Gnoſticismus vgl. *Raebiger* l. c. pag. 50 seqq.

[1] Kol. 2, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Der Apoſtel warnt vor einer judaiſirenden Gnoſis und widerlegt dieſelbe durch Hinweiſung auf die Gottheit des Erlöſers Chriſtus und die abſolute Vollkommenheit ſeines nach dem Rathſchluſſe Gottes vollbrachten Erlöſungswerkes. Es iſt möglich, daß der Apoſtel V. 9. und 10. ſeine Ausdrucksweiſe mit Rückſicht auf die gnoſtiſche Terminologie wählte. Vgl. 1, 19.

[2] Σωματικῶς. Es iſt dieſes ein ähnlicher Ausdruck wie Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Die oben aufgeſtellte Erklärung findet ſich bei *Theodor.* in h. l.; *Aug.* Ep. 57 ad Dard. *Leo* Serm. 15. de Pass. Dom. u. A. „Tertio modo (potest intelligi), ut inhabitatio *corporalis* opponatur inhabitationi quae est per gratiam et energiam sive inoperationem, quomodo in omnibus justis Deus habitat, sed in iis maxime, per quos etiam mira operatur, sicut habitavit in sanctis prophetis et apostolis. Ita sensus est: In ipso plena deitas inhabitat, non solummodo per gratiam et mirabilium operum efficientiam, sed *corporaliter*, id est, per unionem ipsius divinitatis cum corporea substantia seu carne humana in persona Verbi; juxta illud: *Verbum caro factum est.* Hic sensus plenior est, magisque facit ad probandum, quod apostolus intendit." *Estius* in h. l. Andere halten σωματικῶς für gleichbedeutend mit οὐσιωδῶς weſentlich, oder erklären es als Gegenſatz von τυπικῶς vorbildlich, = wahrhaftig. Die erſtere Erklärung iſt aber ſprachlich nicht wohl zu rechtfertigen und letztere iſt dem Zuſammenhange nicht entſprechend; ſie iſt wahrſcheinlich durch V. 17 veranlaßt worden.

[3] Kol. 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Er iſt alſo nicht ſelbſt auch geſchaffen, nicht πρωτόκτιστος. (Dennoch überſetzt Uſteri a. a. O. S. 315: „der Erſtgeſchaffene aller Creaturen.") Er hat vielmehr per generationem

Christi aus dem Wesen des Vaters wird im Hebräerbriefe mit dem Hohenpriesterthum Christi in Verbindung gebracht. Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes, ist durch Melchisedech[1] vorgebildet. Durch seinen Namen („König der Gerechtigkeit") und durch seine Würde (als König von Salem, d. i. des Friedens) war Melchisedech, der Priester des Allerhöchsten, ein Vorbild Christi, insoferne dessen Priesterthum zugleich ein Königthum der Gerechtigkeit und des Friedens ist.

Eine andere Aehnlichkeit des Priesterthums des Melchisedech mit dem Hohenpriesterthum Christi liegt darin, daß dieses wie jenes nicht ein auf natürlicher Erbfolge (ähnlich dem aaronitischen) beruhendes, sondern ein unmittelbar von Gott überkommenes, persönliches war; denn nach der Darstellung der heil. Schrift erscheint Melchisedech wie außer aller Geschlechtsabfolge stehend[2]. Noch mehr: Melchisedech erscheint in der heil. Schrift als ein solcher, der „weder einen Anfang der

---

seinen Ursprung aus dem Vater; und zwar vor allem Geschaffenen, ewig; er ist πρωτότοκος. Dieser Doppelbegriff schließt also zugleich die (absolute) Vorzüglichkeit oder Erhabenheit Christi als des Sohnes (vgl. V. 13. 18) über die Gesammtheit der Geschöpfe, und das ewige Prius seiner Geburt aus Gott vor der Erschaffung des Endlichen (V. 17) in sich. Vgl. Sir. 24, 5 n. d. Vulg.; Hebr. 1, 5. vgl. m. Ps. 2, 7. Bisping z. Kol. 1, 15.

[1] Hebr. 7, 1—3: „Dieser Melchisedech nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Allerhöchsten . . ., er, der für's erste verdolmetschet König der Gerechtigkeit ist, dann aber auch König von Salem, d. i. König des Friedens, ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος), weder einen Anfang der Tage, noch ein Ende des Lebens habend, vielmehr zum Abbilde des Sohnes Gottes gemacht, bleibet Priester auf immerdar (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ κτλ.).

[2] Delitzsch hat a. a. O. S. 269 ff. gründlich erörtert, daß die Attribute ἀπάτωρ u. s. w. „der Person Melchisedechs nicht an sich gelten, sondern wie sie ihrer Stellung innerhalb der weissagenden Geschichte gemäß in der Schrift erscheint; da ist Melch. ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος . . . Er hat dort keinen einem hohenpriesterlichen Geschlechte, wie dem aronitischen, angehörigen Vater und nicht einmal eine solche Mutter, und keine Genealogie beurkundet seine natürliche Berechtigung zu priesterlichem Amte." S. 270. Vgl. *Estius* in h. l. *Lomb.* l. c. pag. 127 seq. Die sehr beliebte Beziehung der Ausdrücke ἀπάτωρ und ἀμήτωρ auf die Vaterlosigkeit Christi nach seiner menschlichen Natur, und seine Mutterlosigkeit der göttlichen Natur nach hat schon Estius mit Recht verworfen. Sie entspricht dem Zusammenhange nicht, der durchaus auf eine nähere Beschreibung des Priesterthums Christi hinweist; auch wird bei dieser Auffassung das dritte Attribut ἀγενεαλόγητος nicht gebührend berücksichtigt. Dieser Vorwurf trifft aber auch die Erklärung des Estius, der nur eine Bezeichnung der Ewigkeit Christi in allen drei Ausdrücken findet, wobei dann μήτε ἀρχὴν κτλ. als eine bloße Paraphrase anzusehen wäre.

Tage noch ein Lebensende hat", und eben darin soll er als Abbild Christi, des Sohnes Gottes, dargestellt werden [1], der kraft seiner Wesensgemeinschaft mit Gott, dem Vater (1, 3), keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens besitzt. „Gleichgemacht vielmehr, sagt er, dem Sohne Gottes. Und worin zeigt sich die Gleichheit? Darin, daß wir von diesem wie von jenem weder das Ende noch den Anfang wissen; aber von diesem nicht von wegen des Nichtgeschriebenseins, von jenem nicht von wegen des Nichtseins" [2].

c) Christus ist vermöge seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen des Vaters an Würde erhaben über alle Geschöpfe: der Name „Sohn Gottes" ist eine ihm allein im eigentlichen Sinne gebührende Auszeichnung, die nicht einmal den Engeln zukommt (Hebr. 1, 4. 5). Dem eigenen Worte Gottes in der heil. Schrift gemäß sind die Engel dienende Geschöpfe; der Sohn aber ist Gott, ewig und unveränderlich, Schöpfer aller Dinge, und zum Könige eines ewigen Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit vom Vater bestellt (ebendas. V. 6—13). Zwar ist bei

---

[1] „Der Gott, welcher die Geschichte seinem Rathschlusse gemäß gestaltet und ordnet, ist der gemeinte ἀφομοιῶν." (V. 3.) Delitzsch a. a. O. S. 272.

[2] *Chrys.* Homil. XII. in ep. ad Hebr. — Mit dieser Stelle des Hebräerbriefes (7, 3) wäre hier der andere Ausspruch 2, 11: „der, welcher heiligt (Christus), und die, so geheiligt werden, aus Einem sind sie Alle (d. i. aus Gott dem Vater haben sie das, was sie sind), aus welcher Ursache er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen," in Verbindung zu bringen, wenn es feststände, daß ἐξ ἑνὸς πάντες von dem natürlichen Ursprunge (Filiatio) Christi und der Erschaffung des Menschen zu verstehen sei. (Vgl. *Chrys.* l. c. homil. IV.; Estius, Lomb., Bisping u. A. z. d. St.) Der Zusammenhang scheint jedoch mehr dahin zu weisen, daß mit ἐξ ἑνὸς π. Gott, der Vater, als Urheber sowohl der Vollendung (V. 10.), d. i. der Verherrlichung Christi nach vollbrachtem Erlösungswerk, als auch der Heiligung und der darauf ruhenden Beseligung der Erlösten bezeichnet werde. Wir haben dann hier eine ähnliche Ausdrucksweise vor uns wie Joh. 8, 47; 1 Joh. 4, 6; 3 Joh. 11. — So aufgefaßt enthalten die Worte eine Erklärung der beiden V. 10. ausgesprochenen Ideen, daß die Erlösten und Geheiligten als solche Söhne Gottes, des Vaters (πολλοὺς υἱοὺς κτλ. a. a. O.) sind, und daß auch die Verherrlichung Christi, des Erlösers, als ein Werk des Vaters anzusehen ist. — Aber auch selbst bei dieser Erklärung enthält V. 11. eine Andeutung der göttlichen Natur und Würde Christi. „Chrysostomus und Theodoret bemerken zu οὐκ ἐπαισχύνεται richtig, daß es auf die διαφορὰ τῆς υἱότητος hindeute. Jesus ist als ewiger Gottessohn unendlich erhaben über die Menschen. Aber in die menschliche Niedrigkeit eingegangen und in diesem Stande von Gott durch Leiden vollendet, ist er in Bruderverhältniß zu den Menschen getreten." Delitzsch a. a. O. S. 73. — Unter den ältern Exegeten hat Thomas v. Aqu. die von uns an zweiter Stelle aufgeführte Erklärung vertreten.

ſeiner erſten Ankunft im Fleiſche dieſe ſeine göttliche Majeſtät nicht offen hervorgetreten; der Heilsplan Gottes brachte es ſo mit ſich, daß er „auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt“ (Hebr. 2, 5—9), in Knechtesgeſtalt eingehüllt und in Menſchenähnlichkeit erſchien (Phil. 2, 7); ſie wird aber bei ſeiner zweiten Ankunft auf Erden vor aller Welt geoffenbart werden [1]. — Aus dieſer unendlichen Erhabenheit Chriſti, des Urhebers des neuteſtamentlichen Glaubens-Geſetzes, über die Engel begründet der Hebräerbrief die ſtrenge Verbindlichkeit und den unvergleichlich höhern Werth dieſes neuen Geſetzes im Vergleich mit dem durch die Engel vermittelten moſaiſchen Geſetze (Hebr. 2, 1—4; vgl. mit Gal. 3, 19).

Auch über Moſes, den Mittler des Alten Bundes, iſt Chriſtus erhaben. Wie das Haus ſelbſt (d. i. die altteſtamentliche Gemeinde Gottes, das Bundes-Volk und Heiligthum [2]) unter Gott als ſeinem Urheber und Herrn ſteht, ſo auch Moſes, als Diener in dieſem Hauſe, das nicht ſein Eigenthum war; Chriſtus aber, als Sohn Gottes, ſteht über dem Hauſe Gottes, der Gemeinde der Erlöſten; er ſelbſt iſt mit dem Vater Urheber und Eigenthümer dieſes Gotteshauſes, nicht Diener in demſelben gleich Moſes [3]. „Er hat ſich die Kirche erwor-

---

[1] Hebr. 1, 6: „Wenn er aber wiederum eingeführt haben wird den Erſtgeborenen in die Welt, ſagt er: Und anbeten ſollen ihn alle Engel Gottes.“ Vgl. Pſ. 96, 7. Deut. 32, 43 n. d. Septuag. — Der ganze erſte Abſchnitt des Hebräerbriefes (K. 1—3) bietet ein Beiſpiel dar für die früher aufgeſtellte Behauptung (S. 128 f.), daß der Apoſtel bei ſeinen chriſtologiſchen Erörterungen überall die Perſon des hiſtoriſchen Chriſtus vor Augen hat; an ihrer concreten Geſtalt eine göttliche und menſchliche, eine zeitliche und ewige Seite in Betracht zieht, nicht aber die eine oder die andere Natur in ihrem abſtracten Fürſichſein. Daher kommt es, daß auch hier zwei verſchiedene Gedankenreihen mannigfach in einander verſchlungen ſind: die Erhabenheit Chriſti über die Engel vermöge Seiner ewigen Gottheit einerſeits, und vermöge der dem Menſchgewordenen ſeiner Menſchheit nach zugetheilten Verherrlichung andererſeits.

[2] Ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ τουτέστιν ἐν τῷ λαῷ, ἢ ἐν τῷ ἱερῷ. *Chrys.* l. c. hom. V. Vgl. *Thom. Aq.* in h. l.

[3] Hebr. 3, 3—6: „Denn höherer Herrlichkeit iſt dieſer (Chriſtus) vor Moſes gewürdigt worden, um wie viel höhere Geltung als das Haus derjenige hat, der es hergerichtet. Denn jedes Haus wird hergerichtet von irgend Jemanden; der aber Alles hergerichtet hat, iſt Gott. Nun war zwar Moſes treu in deſſen ganzem Hauſe, als Diener, zum Zeugniß deſſen, was verkündigt werden ſollte. Chriſtus aber ſteht als Sohn über dem Hauſe desſelben (αὐτοῦ), deſſen Haus wir ſind u. ſ. w.“ Die Lesart αὐτοῦ scil. Dei V. 6. ſt. αὐτοῦ scil. Christi (Lachm. Tiſchend.; die Ueberſ. der Vulg. in domo *sua* iſt nicht dagegen) befolgt auch

ben zu ſeinem Eigenthum um den Preis ſeines eigenen Blutes (Apg. 20, 28) [1].

d) Endlich legt der Apoſtel Chriſto den Namen „Gott" bei. „Wir harren, heißt es im Brief an Titus (2, 13 f.), auf die glückſelige Hoffnung und Erſcheinung der Herrlichkeit unſeres großen Gottes und Heilandes Jeſu Chriſti, der ſich ſelber hingegeben für uns, um uns zu erlöſen von aller Geſetzwidrigkeit, und zu reinigen zu einem ihm angehörigen Volke voll Eifers zu guten Werken" [2]. Der dem Fleiſche nach aus Israel entſproſſene Meſſias wird im Briefe an die Römer hochgeprieſen als „Gott über Alles" [3] (d. i. als über das geſchaffene Univer-

---

Chrys. a. a. O. Den 6. Vers umſchreibt er mit den Worten: *κἀκεῖνος μὲν εἰς τὰ πατρῷα ὡς δεσπότης εἰσέρχεται, οὗτος δὲ ὡς δοῦλος.* Vgl. Eph. 1, 22. Kol. 1, 18.

[1] Nach der Lesart der Vulg. „ecclesiam *Dei*" enthält die Stelle ein directes Zeugniß für die Gottheit Chriſti. Lachmann und Tiſchendorf leſen τ. ἐκκλ. τοῦ κυρίου.

[2] Vgl. die gründliche Erklärung dieſer Stelle, und die Widerlegung der gegen die kirchliche Auffaſſung erhobenen Einwürfe bei Mack a. a. O. S. 109 ff.

[3] Röm. 9, 5: ὧν (Ἰσραηλ.) οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. Reithmayr bemerkt bei der Erklärung dieſer Stelle (a. a. O. S. 480 ff.): „Es iſt überaus ſchmerzlich, hier, wo Chriſtus ſo klar und beſtimmt „über Alles erhabener Gott" genannt und als ſolcher mit der Gott gebührenden Doxologie vom Apoſtel gefeiert wird; hier, wo kein Codex eine Variante, keine Verſion in Θεός eine Abweichung zeigt (nur die äthiopiſche überſetzt ἐπὶ πάντων nicht), in kritiſche Unterſuchungen und Widerlegungen ſich einlaſſen zu müſſen. Alle Chriſten, ſelbſt Arianer nicht ausgenommen, bezogen die Worte: ὁ ὢν . . . Θεός auf Chriſtus, und die Väter haben in ihren Tractaten gegen dieſelben mit Vorzug dieſen Ausſpruch des Apoſtels urgirt. So blieb es bis auf Erasmus. Dieſer, welchem, ſcheint es, die Stelle zu deutlich wider die Arianer zeugte, ſchlug neben andern möglichen Interpunktionen auch die vor, hinter ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, oder endlich hinter σάρκα ein Punkt zu ſetzen, und die Doxologie auf den Vater zu beziehen. Er ſelbſt nannte die letzte Annahme eine frivole, und wurde, wie verdient, von Beza darüber zurecht gewieſen. — Was die kirchlich traditionelle Erklärung anlangt, ſo herrſcht, wie ſchon bemerkt, vollkommene Einheit, wie in der Interpunktion, ſo in der Auffaſſung: Irenäus adv. Haeres. III. 16. n. 3. Tertull. contr. Prax. c. 13. 15. Novat. de Trinit. c. 13. 30. Athanaſius contra Arian. Orat. II. p. 317. Epist. ad Epict. p. 589. Hilarius de Trinit. VIII. c. 37. 38. Ambroſius de Spir. S. I. 3. de Fide. IV. 6. Gregor. Nyſſ. c. Eunom. l. X. Auguſtinus de Trinit. II. 13. contr. Faust. c. 3. 6. Hieron. Ep. ad Algas. Qu. IX. etc. etc.; ſo daß ſchon dieſe Erſcheinung für ſich allein den Erasmus hätte bedenklich machen ſollen. Sieht man ſich aber die neuern Einwendungen gegen die patriſtiſche Erklärung genauer an, ſo reduciren ſie ſich alle auf das Protonpſeudos: Chriſtus iſt nicht Gott (im nicäniſchen Sinne), Paulus kann alſo auch dieſes nicht gelehrt, ihn nicht Gott

ſum erhabener Gott). Kann dieſes Prädicat ſchon nach dem bisher entwickelten Thatbeſtande der pauliniſchen Lehre nicht mehr „auffallend“ [1] erſcheinen, ſo wird ſich der ächt „pauliniſche Charakter“ desſelben noch unzweifelhafter aus der Vergleichung derjenigen Stellen ergeben, in welchen Paulus das Verhältniß der präexiſtenten göttlichen Natur und Perſönlichkeit Chriſti zur geſchaffenen Welt erörtert.

2. Dem ewigen, immanenten Verhältniſſe Chriſti als des Sohnes Gottes zum Vater entſpricht die Beziehung, in welcher er, abgeſehen vom Erlöſungswerke, zur geſchaffenen Welt als ſolcher ſteht. Paulus legt ihm die Prädicate des Weltſchöpfers und Welterhalters bei. Durch ihn hat der Vater die Welten gemacht; er trägt alle Dinge mit dem Worte ſeiner Macht (Hebr. 1, 2. 3). Wie er vor allen Dingen iſt, ſo hat auch Alles in ihm ſeinen Beſtand (Kol. 1, 17). Im Gegenſatze zu dem in Koloſſä hervorgetretenen Gnoſticismus [2] be-

---

genannt haben, mithin muß eine andere Erklärung verſucht werden“ u. ſ. w. — Vgl. de Wette z. d. St.

[1] Uſteri a. a. O. S. 325. Baur a. a. O. S. 624 behauptet, es wäre der größte Widerſpruch mit der pauliniſchen Anſchauungsweiſe, wenn man annehmen wollte, Chriſtus werde Röm. 9, 5 geradezu der über Alles erhabene, abſolute Gott genannt. — Vgl. *Raebiger* l. c. pag. 26 seqq. Auch Meßner ſchwankt, obwohl nach ſeinem eigenen Urtheile „die ſprachlichen wie ſachlichen Gründe der Beziehung des ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς κτλ. auf Chriſtus in Röm. 9, 5. den Vorzug vor der andern auf Gott geben.“ Der Umſtand nämlich, daß ſonſt Paulus Chriſtus nirgends geradezu als Gott bezeichne (?), gebe der Beziehung dieſer Stelle auf Gott, „obwohl ſie ſprachlich und ſachlich ſonſt weit weniger genügt,“ einen gewiſſen Schein der Berechtigung. Wir verſtehen dieſe Logik nicht.

[2] Die polemiſche Beziehung dieſer Erörterungen des Koloſſerbriefes iſt dieſe: „Im Gegenſatze gegen diejenigen, welche ihre ἀπολύτρωσις nicht im Glauben an Chriſtum, ſondern in asceticiſchen Verbindungen mit den ſogenannten höhern Geiſtern und Himmelsmächten ſuchten, und dieſe γοητεία und φιλοσοφία κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων auch in die chriſtliche Gemeinſchaft einzuführen bemüht waren, zeigt Paulus ſeinen Leſern, um ſie vor jenem Irrweſen zu warnen, daß die ἀπολύτρωσις durch Chriſtum die einzig wahre, die vollkommenſte ſei; daß in dem Evangelium alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, und daß Chriſtus, wie er als Sohn und weſenhaftes Ebenbild Gottes, als derjenige, durch den, und in Beziehung auf den alle Dinge, Sichtbares und Unſichtbares, geſchaffen ſeien, über alle Ordnungen und Mächte der Geiſterwelt weit erhaben ſei, die ganze Schöpfung beherrſche und ſie in Beziehung auf ihre höchſten Zwecke erhalte, ſo auch, eben weil die Fülle des göttlichen Lebens in ihm, wie in keinem andern, wohne, das Haupt und der höchſte und alleinige, wahre Erlöſer der ganzen ſittlichen Welt ſei, außer welchem es keine wahrhaft erlöſende Kraft gebe, noch geben könne.“ Lücke bei Uſteri a. a. O. S. 318 Anm. — Vgl. Hug, Einleitung. 4. Aufl. II. Bd. S. 421 ff. Bisping, Erklärung der Koloſſerbr. S. 222 ff.

ſtimmt Paulus in ſeinem Briefe an die dortige Gemeinde jene Beziehung Chriſti zur Schöpfung näher dahin:

a) Während der Vater der letzte Urgrund aller Dinge genannt wird, „aus welchem ſie ihren Urſprung haben", iſt Chriſtus, als Sohn Gottes und als weſensgleiches Bild des unſichtbaren Gottes [1], der zwiſchen jenem Urgrunde und der Schöpfung vermittelnde Urheber und Erhalter derſelben. „Alles iſt durch ihn erſchaffen und beſteht in ihm" [2].

b) Sofern nun in ſeiner ewigen Geburt aus dem Vater als deſſen abſolutes Ebenbild zugleich die Schöpfung, als endliches Abbild Gottes, ihrer Idee nach ewig begründet war, wird hinwieder geſagt, daß „Alles in ihm (ἐν αὐτῷ) geſchaffen worden ſei."

c) Endlich lehrt der Apoſtel, alle Dinge ſeien mit einer Zweckbeziehung auf Chriſtus hin (εἰς αὐτόν) geſchaffen. Hiemit ſcheint es in Widerſpruch zu ſtehen, wenn an andern Stellen (Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6) dasſelbe vom Vater ausgeſagt wird. Doch vereinigen ſich beide Ideen leicht, indem man annimmt, der Sohn ſei im Schöpfungsplane Gottes als der Vermittler der Lebensverbindung der Creatur mit Gott, in welcher der erſtern letztes Ziel beſteht, gedacht [3].

---

[1] Kol. 1, 15. vgl. m. Röm. 1, 20. 2 Kor. 4, 4.

[2] Kol. 1, 16. 17: „Denn in ihm (ἐν αὐτῷ) iſt Alles erſchaffen worden, das was im Himmel, und was auf der Erde iſt, das Sichtbare und das Unſichtbare, ſeien es Throne, oder Herrſchaften, oder Gewalten, oder Mächte; Alles iſt durch ihn (δι' αὐτοῦ) und mit Beziehung auf ihn (εἰς αὐτόν) erſchaffen worden; und er iſt vor Allem, und Alles hat in ihm Beſtand." Vgl. 1 Kor. 8, 6. Hebr. 1, 2. — Nach dem Vorgange des heil. Chryſoſtomus nehmen die meiſten ältern Exegeten das ἐν αὐτῷ (Kol. a. a. O.) für gleichbedeutend mit δι' αὐτοῦ; die Scholaſtiker hingegen, und ein Theil der neuern Erklärer halten den oben angegebenen Unterſchied beider Ausdrücke feſt. So bemerkt Thomas v. Aqu. zu Kol. 1, 16: „Dicit ergo: *Est primogenitus creaturae*, quia est genitus ut principium omnis creaturae. Et ideo dicit: *Quia in ipso etc.* Circa quod sciendum est, quod Platonici ponebant ideas, dicentes, quod quaelibet res fiebat ex eo, quod participabat ideam, puta hominis vel alicujus alterius speciei. Loco enim harum idearum nos habemus unum scil. Filium, verbum Dei. Artifex enim facit artificium ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae. — Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas, sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum, et ideo *omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari.*" Vgl. Joh. 1, 3. 4. 10. und *Aug.* Tract. 1. in Joan. n. 17.

[3] Der heil. Auguſtinus entnimmt dieſem Wechſel des Ausdruckes einen Be-

3. In einem ganz analogen Verhältniſſe wie zum Schöpfungsplane ſteht Chriſtus, der ewige Sohn Gottes, zum göttlichen Heilsrathſchluſſe. Das Heilswerk iſt nicht nur in der Fülle der Zeiten dem Willen des Vaters gemäß durch ihn vollzogen worden, ſondern auch der ewige Rathſchluß der Erlöſung war vom Vater in Chriſto feſtgeſtellt worden, d. h. in Rückſicht auf die von ihm zu ſetzende Erlöſungsthat [1], und ſo, daß der verherrlichte Chriſtus das Vorbild der Erlöſten iſt. Ebenſo verhält es ſich mit der Zuwendung der Erlöſungsgnaden an die Menſchheit; ſie geſchieht durch Chriſtus, auf Grund eines ewigen, in ihm feſtgeſtellten Rathſchluſſes des Vaters [2]. Der Endzweck des Erlöſungswerkes aber iſt die Verherrlichung des Vaters und die Wiedervereinigung der Menſchheit mit demſelben durch eine übernatürliche ſittliche Lebensverbindung in und durch Chriſtus [3].

Wir brauchen nicht darauf aufmerkſam zu machen, wie aus all' dieſen verſchiedenen Ideen die Perſönlichkeit der präexiſtenten göttlichen Natur Chriſti hervorleuchtet; und wie denſelben ebenſo ſehr die

---

weis für die Homouſie des Vaters und des Sohnes: „Quomodo ergo ex Patre omnia, non ex Filio; et per Filium omnia, non per Patrem: quandoquidem quemlibet eorum Apostolus voluerit hoc loco intelligi, *Ex ipso*, inquit, et *per ipsum*, et *in ipso sunt omnia?* (Rom. 11, 36.) Si ergo sive de Patre sive de Filio verissime tamen dicitur, quod ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, sine dubio Patris et Filii demonstratur aequalitas.“ Contra Maximin. Arian. l. II. c. 23. n. 4. Dieſelbe Schlußfolgerung haben wir anzuwenden, wenn der Apoſtel in den Reden der Apoſtelgeſchichte (14, 14—16; 17, 24—28) „Gott“ als den Schöpfer und Erhalter der Welt bezeichnet, während in den vorhin erwähnten Stellen ſeiner Briefe dieſe Prädicate Chriſto, dem Sohne Gottes, beigelegt werden. Auch hierin haben neuere Kritiker einen Beweis dafür finden wollen, daß eine Entwicklung der chriſtologiſchen Anſchauungen im Geiſte des Apoſtels ſelbſt ſtattgefunden habe. Dagegen bemerkt Ufteri mit Recht: „Paulus konnte mit Abſicht in ſeinen öffentlichen Reden an die Heiden die complicirtere Logoslehre noch nicht vortragen wollen, indem es vor allem andern Noth that, die Heiden vom Götzendienſte zur Verehrung des Einen lebendigen Gottes zu bekehren, während es mit der Chriſtologie nachher noch frühe genug war.“ A. a. O. S. 317. — Vgl. Schmid a. a. O. S. 300 f. — Hier hätten wir auch Gal. 3, 20 als ein ſolches indirectes Zeugniß für die Gottheit Chriſti anzuführen, wenn die Auslegung der genannten Stelle nicht ſo ſehr beſtritten wäre. Vgl. oben S. 103. Anm. 3.

[1] Vgl. oben S. 106. Eph. 1, 3 ff.; 3, 11. 21. Röm. 8, 17. 29. 1 Kor. 15, 23.

[2] Eph. a. a. O.; 2, 10 ff.; 4, 7. Röm. 5, 1 ff. u. ſ. w.

[3] Röm. 1, 5. 1 Kor. 1, 31; 3, 21—23; 11, 3. Kol. 1, 20. u. ſ. f. Vgl. oben S. 124 f.

ſubſtanziale Einheit von Vater und Sohn, als die perſönliche Verſchiedenheit Beider [1] zu Grunde liegt.

§. 3.

Die menſchliche Natur in Chriſto.

Um das Werk der Erlöſung dem Willen des Vaters gemäß zu vollbringen, hat der ewige, aus dem Weſen des Vaters geborene Gottesſohn, zu der im göttlichen Rathſchluſſe feſtgeſetzten Zeit, die menſchliche Natur angenommen.

1. Obwohl dieſe That des Erbarmens dem Rathſchluſſe und Willen des Vaters zufolge geſchah [2], ſo war ſie doch auch ein Werk der freieſten Selbſtbeſtimmung und der Liebe des Sohnes. Da er nämlich (von Ewigkeit) in der Geſtalt Gottes war (d. h. an der Daſeinsweiſe Gottes participirte, weil er ſelbſt göttlichen Weſens iſt), ſo erachtete er das (auf Grund deſſen ihm zukommende) Gott-Gleichſein nicht für einen Raub, nicht für etwas, das er als unrechtmäßiges Gut auf den Wink des rechtmäßigen Beſitzers aufzugeben verpflichtet und genöthigt geweſen wäre, ſo daß es uns nicht mehr auffallend erſcheinen dürfte und kein Beiſpiel der Verdemüthigung uns darböte, wenn wir ihn als Menſch und in Niedrigkeit, in Leiden und Tod verſenkt kennen lernen; nicht ſo verhält es ſich mit Chriſtus, ſondern freiwillig hat er „ſich ſelbſt entäußert, indem er Knechtesgeſtalt annahm", indem er in eine Daſeinsweiſe einging, die im Vergleiche zu ſeiner göttlichen Majeſtät als Knechtſchaft erſcheint [3]. Er wurde nämlich den Menſchen ähnlich, und ward in ſeiner äußerlich ſichtbaren Erſcheinungsweiſe als ein Menſch erfunden [4].

---

[1] Bezüglich des perſönlichen Verhältniſſes von Vater, Sohn und Geiſt legt die Dogmatik den Stellen beſondern Werth bei, in welchen von einer „Sendung" der einen Perſon durch die andere geredet wird. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Tit. 3, 6. Hebr. 3, 1. Vgl. *Petav.* de Trinitate l. VIII. c. 1. 10.

[2] Röm. 8, 3. 32. Gal. 4, 4. Hebr. 3, 1.

[3] „Parvum se fecit non dimittendo magnitudinem, sed assumendo parvitatem." *Thom. Aq.* in Gal. 4, 4. „Neque enim usurpationis erat, ut rapina diceretur: sed naturae inerat, ut esset aequalis. *Semetipsum* tamen *exinanivit*, non formam Dei amittens, sed formam servi suscipiens." *Aug.* ad Honorat. c 4. n. 12.

[4] Phil. 2, 6—8: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. — Die oben kurz angedeutete Erklärung iſt, was die dogmatiſche Seite betrifft, die in der Kirche tra-

2. So hat Chriſtus, nach ſeiner menſchlichen Seite betrachtet, einen zeitlichen und irdiſchen Urſprung. Aus einem Weibe iſt er geboren dem Fleiſche nach [1]. Dadurch trat er in wahrhafter und realer Weiſe als ein der Familie Davids und der Patriarchen entſtammendes Glied ein in das menſchliche Geſchlecht [2]. Er erſchien als der Samen Abrahams, in welchem die Verheißung ſich erfüllen ſollte (Gal. 3, 16. 19). Er nahm die menſchliche Natur an, „Fleiſch und Blut, gleich den Gotteskindern, die er erlöſen wollte" (Hebr. 2, 14. vgl. m. V. 13); ſo daß er nicht bloß ſcheinbar als Menſch in ſeiner äußern Geſtalt erfunden wurde (Phil. 2, 8), ſondern wahrhaft Menſch war [3], ein anderer Adam, ein zweiter Urmenſch, zu welchem die ganze Menſchheit bezüglich der Heilswirkung in ſo inniger Beziehung ſteht, wie zu dem erſten hinſichtlich der geſchlechtlichen Abſtammung [4].

Aber er iſt nicht bloßer Menſch und bloß irdiſchen Urſprungs. Im Gegenſatz zu dem erſten Adam, der nur irdiſchen Urſprungs war, „ſtammt der zweite Menſch aus dem Himmel", d. h. er iſt zugleich ewiger, göttlicher Natur (1 Kor. 15, 47) [5]. „Gott ward (in ihm) geoffenbart

---

ditionelle. Eine Auswahl der patriſtiſchen Expoſitionen ſ. bei *Cornel. a Lap.* und *Velasquez;* vgl. auch die Commentare von Eſtius, Calmet, Biſping, Beelen; *Tholuck*, disputatio christologica de loco Paul. ep. ad Phil. c. 2, 6—9. Halis 1847. Bezüglich der von Baur (a. a. O. S. 458 ff.) gegen die Aechtheit des Philipperbriefes erhobenen Einwendungen vgl. *Luenemann*, Pauli ad Philipp. epistola etc. Gotting. 1847. *Brueckner*, Epistola ad Philipp. Paulo auctori vindicata. Lips. 1848.

[1] Gal. 4, 4. vgl. m. Röm. 1, 3. Die in der heil. Schrift gründende kirchliche Auffaſſung des Ausdruckes γυνή Gal. a. a. O. hat Tertullian de virg. veland. c. 6. treffend vertheidigt mit den Worten: „Videamus nunc, si et apostolus formam vocabuli istius secundum Genesim observet *sexui* deputans illud, sic mulierem vocans *virginem* Mariam, quemadmodum et Genesis Evam. Scribens enim ad Galatas, *misit*, inquit, *Deus Filium suum factum ex muliere* (4, 4), quam utique virginem constat fuisse, licet Hebion resistat. Agnosco et angelum Gabrielem ad virginem missum; sed cum benedicit, illam inter mulieres non inter virgines deputat: *Benedicta tu inter mulieres* (Luc. 1, 28)." Aehnlich *Aug.* Serm. 51. de conc. Matth. et Luc. c. 11. n. 18. Serm. 186 in Nat. Dom. c. 3.

[2] Röm. 1, 3; 9, 5: „Denen (den Israeliten) die Väter gehören, und von welchen Chriſtus abſtammt dem Fleiſche nach (τὸ κατὰ σάρκα). 2 Tim. 2, 8. Apg. 13, 23.

[3] 1 Tim. 2, 5. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21. 22.

[4] Röm. 5, 14. 19. 1 Kor. 15, 45. 47 ff.

[5] „Secundum hominem Christum dici de coelo esse (sentiunt) propter originem coelestem, quia, licet corpus habeat e terra, verusque sit homo ex

im Fleiſche" (1 Tim. 3, 16)[1]; „die Fülle der Gottheit wohnt in ihm leibhaftig" (Kol. 2, 9). Und wegen dieſer Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in dem einen Chriſtus (Einheit der Perſon) iſt er auch dem Fleiſche nach, d. i. ſeiner menſchlichen Natur nach, der (in der Zeit gewordene) Sohn Gottes (Röm. 1, 3. 4)[2]. Chriſto, dem menſchgewordenen Sohne Gottes, gebührt in der Ganzheit ſeines Weſens die Huldigung und Anbetung aller Geſchöpfe (Phil. 2, 9. 11; Hebr. 1, 6).

3. Wenngleich Chriſtus wahrhaft Menſch und ein Glied unſeres Geſchlechtes geworden war, ſo beſteht doch hinſichtlich der Beſchaffenheit ein Unterſchied zwiſchen der menſchlichen Natur, welche Chriſtus annahm, und derjenigen, welche wir von dem erſten Adam überkommen. An der Menſchheit Chriſti haftete Nichts von dem Verderben der Sünde. Chriſtus war vollkommen ſündelos: „Den, der Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zur Sünde gemacht" (2 Kor. 5, 21). Chriſtus, der Hoheprieſter des Neuen Bundes, blieb den Leiden und Mühſalen des Leibes und der Seele, welche das menſchliche Daſein mit ſich bringt, nicht fremd; er hat Mitleid mit dieſen unſern Schwachheiten, weil er ſie gleich uns empfunden hat, mit einziger Ausnahme der Sünde (Hebr.

---

homine natus, idem ipse tamen per unionem personalem humanae naturae cum divina vere Dei Filius est, ut qui natus sit ex Patre coelesti, id est, ex Deo. Sic exponunt *plerique* interpretes, tam graeci quam latini." *Estius* in h. l. Auch in der neuern proteſtantiſchen Exegeſe findet dieſe Auffaſſung ihre Vertretung. Vgl. u. A. Meßner a. a. O. S. 230. *Raebiger* l. c. pag. 35: „Coelestis autem cum Christus vocatur, quid coelestem a divino differre dicamus, dummodo reputemus, quanta illi aetati terrae et coeli differentia fuerit. Equidem spiritum illum vivificantem (v. 45) non alium habere possum atque illum spiritum Christi, de quo apostolus Rom. 8, 9—11. loquitur, nec utroque attributo tam sublimiorem humanae Christi naturae indolem (cf. *Baur.* l. c. pag. 631. *Koestlin* l. c. pag. 303), quam divinam illius Christi, qui homo factus est, naturam descriptam esse puto. Praeterea id quoque absonum prorsus videtur, Paulum eundem Christum, qui jam in coelis tanquam persona humana exstiterit, hominem factum esse dixisse (Gal. 4, 4. Rom. 1, 3) etc."

[1] Vgl. Mack a. a. O. S. 288 ff.

[2] „Cum dicitur *factus est* (Rom. l. c.) non intelligitur secundum conversionem, sed secundum unionem absque divina mutatione. Potest enim aliquid de novo dici relative de aliquo absque ejus mutatione... Et sic Deus dicitur ex tempore dominus vel creator per mutationem creaturae... Quia igitur unio relatio quaedam est, per mutationem creaturae Deus dicitur de novo factus homo, id est, unitus in persona humanae naturae." *Thom. Aq.* in h. l.

4, 15. vgl. m. 2, 17. 18; 5, 7. 8). Für ſich ſelbſt war er, im Gegenſatze zu den Prieſtern des Alten Bundes, eines Verſöhnungsopfers vor Gott nicht bedürftig; er war „heilig, ſchuldlos, unbefleckt, ausgeſchieden von den Sündern" (Hebr. 7, 26. vgl. m. Röm. 5, 18; Phil. 2, 8); und es war ein „makelloſes" Opfer, das er am Kreuze in ſeinem Blute Gott darbrachte (Hebr. 9, 14).

Ebenſo wenig wohnte „das Geſetz der Sünde", die unordentliche Begierlichkeit in ihm. In dieſer ſittlichen Beziehung beſaß darum, wie Paulus ſich ausdrückt, ſein Fleiſch, d. i. ſeine menſchliche Natur, nur eine Aehnlichkeit[1] mit unſerer, von der Sünde zerrütteten Natur, und war er nur den Menſchen ähnlich, nicht gleich geworden kraft der Incarnation (Phil. 2, 7). Darum war Chriſtus ſeiner menſchlichen Natur nach zwar leidens- und todesfähig (Apg. 26, 23; Hebr. 2, 17. 18; 4, 15), jedoch nicht der Nothwendigkeit des Todes unterworfen; der Tod war ein freiwilliges Opfer ſeines Gehorſams und ſeiner Liebe (Phil. 2, 8; Eph. 5, 25).

4. Chriſtus „ging in die Gemeinſchaft unſerer menſchlichen Natur ein", um das Werk der Erlöſung zu vollbringen. In einer ähnlichen allgemeinen Form finden wir dieſen Gedanken öfter bei Paulus ausgeſprochen[2]. Ueber die innere Beziehung zwiſchen der Annahme der Menſchennatur und dem Werke unſeres Heiles werden, außer den in der Lehre vom Erlöſungswerke ſelbſt liegenden, gelegentlich noch folgende beſondere Andeutungen gegeben:

---

[1] Röm. 8, 3: „Denn was dem Geſetze unmöglich war, weil es ſchwach war durch das Fleiſch — Gott hat, indem er ſeinen Sohn ſandte in der Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde und der Sünde wegen (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας*), die Sünde verurtheilt (entthront) im Fleiſche" u. ſ. w. Kurz und treffend erklärt dieſen Satz Theodoret: *Οὐκ εἶπεν· ἐν ὁμοιώματι σαρκός, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας· φύσιν μὲν γὰρ ἀνθρωπείαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβεν.* Deßgleichen *Tert.* adv. Marc. l. V. 14: „Hunc si pater misit in similitudinem carnis peccati, *non ideo phantasma dicetur caro*, quae in illo videbatur. Peccatum enim carni supra adscripsit, et illam fecit legem peccati habitantem in membris suis, et adversantem legi sensus. Ob hoc igitur missum filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carnea, *quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset.* Nam et haec erit dei virtus in substantia pari perficere salutem. Non enim magnum, si spiritus dei carnem remediaret, sed si caro consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati. *Ita similitudo ad titulum peccati pertinebit, non ad substantiae mendacium etc.*"

[2] Vgl. oben S. 139 ff.

a) Weil Christus durch den Tod den Todesfürsten, d. i. den Teufel, seiner Macht über die Menschen entsetzen wollte, nahm er Fleisch und Blut an, gleicherweise wie sie Theil daran haben (Hebr. 2, 14). Mehr als diese Andeutung bietet uns der Apostel nicht. Wie anregend dieselbe für die dogmatische Speculation gewesen sei, weist die Dogmengeschichte nach [1].

b) Aehnlich heißt es im Römerbriefe (8, 3): Gott habe „seinen Sohn in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und der Sünde wegen gesandt, um die Sünde im Fleische zu verurtheilen", d. h. um die den gefallenen Menschen beherrschende Sünde und unordentliche Begierlichkeit ihrer Gewaltherrschaft zu berauben [2].

c) Einen andern Zweck der Menschwerdung beschreibt der Apostel im Briefe an die Galater (4, 4. 5) mit den Worten: Gott habe in der Fülle der Zeit seinen Sohn gesandt, gebildet aus einem Weibe, unterthänig geworden dem Gesetze, damit er diejenigen, welche unter dem Gesetze sich befanden, loskaufte, damit uns die Annahme an Kindesstatt zu Theil würde.

d) Aus diesen Sätzen leuchtet die Idee überall hervor, Christus sei zu dem Zwecke in die Menschheit eingetreten, um stellvertretend für das sündige Geschlecht durch seinen freiwilligen Gehorsam, dessen Vollendung das Opfer seines Todes war, der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten, und so die Bande der Sünde und ihrer Folgen, welche auf dem Menschen lasteten, zu zerbrechen. Nachdrücklich betont darum der Apostel, der Eine Mittler zwischen Gott und den Menschen sei der Mensch Christus Jesus (1 Tim. 2, 5) [3].

e) An andern Stellen erörtert Paulus die besondere Bedeutung, welche das Leben des Gottmenschen in menschlicher Niedrigkeit, und seine himmlische Verherrlichung für unser Heil besitzen. Hierauf werden wir im folgenden Abschnitte näher eingehen.

---

[1] Vgl. *Petav.* de Incarnatione l. II. c. 6 et 7. Klee, Dogmengeschichte II. Bd. S. 60 ff. Hasse, Anselm von Canterbury. II. Thl. S. 486 ff.

[2] Vgl. oben S. 65.

[3] Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. P. III. Qu. 26.

Zweiter Abſchnitt.

Die beiden Zuſtände des menſchgewordenen Erlöſers.

§. 1.

Die Bedeutung dieſer Zuſtände an ſich.

Der Apoſtel unterſcheidet nicht nur die ewige Daſeinsweiſe Chriſti ſeiner göttlichen Natur nach[1] von der zeitlichen, mit der menſchlichen Natur angenommenen[2], ſondern auch das Daſein und Leben des Gottmenſchen wird wiederum als ein zweifaches und zweitheiliges betrachtet.

1. Schon die Menſchwerdung als ſolche, die Annahme der Knechtesgeſtalt, war ein freiwilliges Opfer der Verdemüthigung, das der Sohn Gottes aus Liebe zu den Menſchen ſich auflegte (Phil. 2, 7: ἑαυτὸν ἐκένωσε κτλ.). Jedoch ging der menſchgewordene Erlöſer noch weiter in dieſem Opfer. Er verſetzte ſich, wiederum aus eigener Wahl, bei ſeinem irdiſchen Wandel in einen Stand der Niedrigkeit (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, Phil. a. a. O.), welcher mit ſeiner Menſchwerdung an ſich nicht nothwendig gegeben war. Er that es aus Gehorſam gegen den Vater, weil es ſo dem Erlöſungsplane desſelben entſprach. — Dieſes Opfer der Erniedrigung und des Gehorſams begann mit ſeinem Eintritte in die Welt[3]; ſeine Vollendung erreichte es im Kreuzestode, vor deſſen äußern und innern Schreckniſſen ſeine menſchliche Seele zurückſchauderte[4].

2. Zum Lohn für dieſes Opfer empfing Chriſtus für ſeine menſchliche Natur[5] die himmliſche Verherrlichung und Erhöhung zur Theilnahme an der Majeſtät und der Herrſchaft Gottes über die Geſchöpfe[6].

---

[1] Das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Phil. 2, 6.

[2] Die μορφὴ δούλου Phil. 2, 7.

[3] Hebr. 10, 5—7. Vgl. oben S. 114.

[4] Phil. 2, 8. Hebr. 5, 7 ff.: „Welcher (Chriſtus), indem er in den Tagen ſeines Fleiſches Gebete und flehentliche Bitten dem, der ihn vom Tode retten konnte, mit ſtarkem Geſchrei und Thränen dargebracht hat, und ſeiner Gottergebenheit entſprechend Erhörung gefunden hat — obwohl er Sohn iſt, den Gehorſam gelernt hat an (oder in) dem, was er litt." Vgl. Matth. 26, 39; 27, 46.

[5] Theodoret z. Phil. 2, 9: οὐ τοίνυν ἔλαβεν ἃ μὴ πρότερον εἶχεν, ἀλλ ἔλαβεν ὡς ἄνθρωπος ἅπερ εἶχεν ὡς θεός.

[6] Phil. 2, 9: „Deßhalb auch (d. i. wegen ſeines Gehorſames bis zum Kreuzestod) hat Gott ihn erhöht und hat ihm einen Namen geſchenkt, der da iſt über jeglichen Namen, damit im Namen Jeſu ſich jedes Knie beuge der Himmliſchen,

Die ihm, als dem Sohne Gottes, innewohnende göttliche Herrlichkeit und Macht, war hienieden verhüllt durch die Knechtsgestalt, die er angenommen hatte (Phil. 2, 7; Röm. 1, 3); ja er versenkte sich so tief in die menschliche Niedrigkeit und Schwachheit, daß er am Kreuze der Gewalt des Todes sich preisgab [1]. Jedoch seit seiner Auferstehung von den Todten hat ihn der Vater als Sohn Gottes eingesetzt, d. h. er hat ihn in der Ganzheit seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, also auch seiner menschlichen Natur nach in die äußere Sohnes-Herrlichkeit eingeführt und solche vor der Welt kundgethan durch die Wunder der Gnade, welche der von ihm gesandte heil. Geist in den Gläubigen wirkte [2]. Mit der Auferstehung, welche Paulus ausdrücklich als

---

Irdischen und Unterirdischen, und jegliche Zunge bekenne, daß Herr ist Jesus Christus, zum Preise Gottes des Vaters" (ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Vulg. „quia Dominus J. Chr. in gloria est Dei Patris"). Vgl. 3, 21. Hebr. 1, 4—13; 12, 2. Luk. 24, 26.

[1] 2 Kor. 13, 4: „Denn obgleich er gekreuziget wurde aus Schwachheit, so lebt er doch aus der Kraft Gottes."

[2] Röm. 1, 3. 4: „Der geworden ist (Christus, der Sohn Gottes) aus dem Samen Davids dem Fleische nach, der da eingesetzt worden als Sohn Gottes durch Machterweisung (ἐν δυνάμει) gemäß dem Geiste der Heiligung (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) seit der Auferstehung von den Todten (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν)." Die im Texte angedeutete Erklärung dieser schwierigen Stelle scheint uns am meisten dem Wortlaute sowie der paulinischen Darstellungsweise zu entsprechen. Theodoret hat dieselbe klar und bestimmt in dem Satze ausgesprochen: Ἐνταῦθα ἐδίδαξεν ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὅτι κατὰ σάρκα τοῦ Δαβὶδ χρηματίσας υἱὸς ὡρίσθη καὶ ἀπεδείχθη τοῦ θεοῦ υἱὸς διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐνεργουμένης δυνάμεως μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν αὐτοῦ. — Die Lesart προορισθέντος, welcher die Vulg. (*praedestinatus*) folgt, scheint eine spätere Aenderung des Textes zu sein. Wenigstens bemerkt der lateinische Uebersetzer des Origenes zu d. St.: „Quamvis (enim) in latinis exemplaribus *praedestinatus* soleat inveniri, tamen secundum quod interpretationis veritas habet *destinatus* scriptum est, non *praedestinatus*. Destinatur enim ille qui est, praedestinatur vero ille qui nondum est." Vgl. Beelen, Reithmayr, Tischendorf zu d. St. Will man an der gewöhnlichen Bedeutung von praedestinare festhalten, und nicht eine ohne Beachtung des Sinnes vorgenommene Verwechslung mit destinatus annehmen, so verwickelt man sich, wie schon Estius hervorhebt, in unlösbare Schwierigkeiten. Die zusätzlichen Bestimmungen, in virtute etc., sind dann nicht zu erklären. Zu dem gewaltsamen Erklärungsversuche des Cornel. a Lap. bemerkt Beelen mit Recht: „Mihi quidem hic videtur non sensum verborum Pauli *exposuisse*, sed verbis Pauli sensum *imposuisse* suum." Am wenigsten scheint uns die in neuerer Zeit von katholischen und protestantischen Exegeten aufgestellte Erklärung dem Wortlaute und der ganzen Tendenz der Stelle zu entsprechen. Es wird nämlich behauptet, mit κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης sei im Gegensatz zu κατὰ σάρκα, die göttliche Natur in Christo bezeichnet („nach heiliger Geistigkeit, nach seiner heiligen göttlichen Natur, die Geist

ein Werk des Vaters bezeichnet [1], trat Chriſtus ein in den Stand der Verherrlichung. Der Aufenthalt Chriſti in der Unterwelt, von welchem der Apoſtel nur an einer Stelle redet (Eph. 4, 9), erſcheint als eine Zwiſchenſtufe, inſofern einerſeits die Erniedrigung des Erlöſers bei demſelben nicht fortſchritt, andererſeits aber auch die Verklärung ſeiner menſchlichen Natur, wenigſtens der leiblichen Seite nach [2], erſt in der Auferſtehung ſich vollzog.

Auf den verherrlichten Gottmenſchen bezieht der Apoſtel die Worte, welche der 109. Pſalm Gott in den Mund legt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße“ [3]. Er findet in denſelben die Erhebung Chriſti zur Theilnahme an der göttlichen Majeſtät und Weltherrſchaft, die äußerliche Erhöhung desſelben über alle geſchaffenen Weſen im Himmel und auf Erden ausgeſprochen [4].

---

iſt.“ Ad. Maier z. d. St. — „Das πνεῦμα, welches die Perſon Chriſti mit conſtituirt hat, iſt das πνεῦμα der ἁγιωσύνη, wie ſie bei den LXX vorkommt: göttliche Erhabenheit, die Eigenſchaft des יהוה.“ Schmid a. a. O. S. 297. vgl. S. 292). Angenommen, dieſe Auffaſſung von πνεῦμα ἁγιωσύνης ließe ſich, was jedoch nicht der Fall iſt, aus dem ſonſtigen bibliſchen Sprachgebrauche grammatiſch rechtfertigen, ſo ſcheint ſie uns dennoch unhaltbar. Denn, welchen Sinn und Zweck ſollte es haben, wenn der Apoſtel hier ſagte, Chriſtus ſei „als Sohn Gottes erwieſen worden nach ſeiner heiligen göttlichen Natur,“ oder „ſofern er πνεῦμα ἁγιωσύνης iſt“ (Schmid)? Wozu hier dieſe müßige Tautologie? Auf κατὰ σάρκα (V. 3) darf man ſich nicht berufen; es ſoll damit keine Diſtinction eingeleitet werden. Der Apoſtel will vielmehr hier, wie auch ſonſt überall, Chriſtus, den υἱὸς θεοῦ (V. 3) in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinungs- und Daſeinsweiſe, wie das Evangelium und die Propheten ihn darſtellen (V. 1. 2), beſchreiben. Und da ergibt ſich zuerſt, daß er als ein Sprößling des Davidiſchen Geſchlechtes auf Erden erſchien der von ihm angenommenen Menſchennatur nach (κατὰ σάρκα). Indem der Apoſtel dieſen Anfang des irdiſchen Wandels Chriſti hervorhob, wollte er ohne Zweifel darin zugleich das ganze Geheimniß ſeiner Erniedrigung bis in den Tod andeuten, um dann im Gegenſatze dazu (V. 4) das Geheimniß ſeiner Erhöhung, in beidem eine kurze Summa der ganzen Chriſtologie, auszuſprechen. Oder, es ſchwebte dem Apoſtel, indem er V. 3 der Erſcheinung Chriſti in menſchlicher Niedrigkeit gedachte, der ſo oft von ihm erfahrene Widerſpruch des jüdiſchen und heidniſchen Unglaubens vor, dem ein ſolcher Meſſias und Weltheiland ein Aergerniß oder eine Thorheit war. Darum weiſt er ſofort darauf hin, wie dieſer erniedrigte, von den Propheten geweiſſagte Davidsſohn, in der That auch Gottes Sohn und als ſolcher durch die Wunder ſeiner Gnade kundgethan worden ſei. Eine ſolche vorläufige Beſchreibung der Perſon des Erlöſers, mit einem gewiſſen apologetiſchen Seitenblicke, iſt aber auch in der That dem Inhalte und der Tendenz des ganzen Briefes angemeſſen, in welchem der Apoſtel, als der erſte Apologet des Chriſtenthums und der Kirche, nachweiſt, daß in Chriſto das Heil für alle Menſchen, Juden und Heiden, erſchienen ſei, dem ſich Niemand unter welchem Vor-

Als die Hauptmomente dieſer himmliſchen Herrſchaft des Erlöſers bezeichnet Paulus die Regierung der Welt (Röm. 14, 9) und ſeiner Kirche insbeſondere (Eph. 1, 22. 23; 2 Kor. 5, 15), die Unterwerfung der Feinde dieſes Gottesreiches (1 Kor. 15, 24. 25); endlich als Schlußacte derſelben die allgemeine Auferweckung der Todten, das Weltgericht und die Einführung der Auserwählten in ihre himmliſche Vollendung[5]. In jener himmliſchen Herrſchaft des Gottmenſchen ſchauen wir jetzt ſchon, wie der Apoſtel erklärt, die vollkommene Erfüllung eines andern Pſalmwortes (Pſ. 8, 5 ff.), in welchem der heilige Sänger zunächſt die erhabene Stellung, die Gott dem Menſchen im Reiche der Schöpfung zugedacht, lobpreiſen wollte. Jeſus, ſagt der Apoſtel, der ein Weniges und auf kurze Zeit kraft der angenommenen Leiblichkeit und Todes-

---

wande auch immer entziehen dürfe. Eine ganz ähnliche Gedankenfolge zieht ſich durch die Rede des heil. Petrus, Apg. 2, 14—36. hindurch. Man vergleiche beſonders den Schlußſatz V. 36: „Zuverläſſig wiſſe alſo das ganze Haus Israel, daß ihn zum Herrn und zum Chriſtus Gott gemacht hat (ἐποίησε. Röm. 1, 4: τοῦ ὁρισθέντος), dieſen Jeſus, den ihr gekreuzigt habt." — Bei der Erklärung Theodorets wird endlich auch am genaueſten die Bedeutung und die Reihenfolge der drei Propoſitionen ἐν, κατὰ, ἐκ V. 4. berückſichtigt: Chriſtus iſt als Sohn Gottes eingeſetzt worden durch Machterweiſung, welche geſchieht vermöge des Geiſtes der Heiligung, d. h. ſo, daß der heil. Geiſt der Urheber dieſer Wunder iſt und daß dieſelben ſeiner Natur entſprechen (κατὰ), nämlich Wunder der Heiligung und Gnade ſind (vgl. 1 Kor. 12, 8. vgl. m. 2, 4. Eph. 1, 19. Gal. 3, 5). Die Einführung Chriſti in den ihm zukommenden status gloriae begann mit ſeiner Auferſtehung (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Vgl. Apg. 26, 23. Eph. 4, 7 ff. 1 Petr. 1, 3). Die belehrendſte Parallele zu Röm. 1, 3. 4. bietet 1 Tim. 3, 16 dar. Die Worte ἐδικαιώθη (ὁ θεὸς) ἐν πνεύματι „Er (der menſchgewordene Gott) ward durch den (heil.) Geiſt gerechtfertigt, d. i. erwieſen und bewährt als das, was er zu ſein behauptete," enthalten denſelben Gedanken, der Röm. 1, 4. ausgeſprochen iſt. Vgl. Mack a. a. O. S. 290.

[1] Apg. 13, 37; 18, 31. Röm. 6, 4; 8, 11. 1 Kor. 6, 14; 15, 15. 2 Kor. 5, 14. Eph. 1, 20. Kol. 2, 12.

[2] Von der menſchlichen Seele des Erlöſers, welche in die Unterwelt hinabſtieg, ſagt Thom. v. Aqu. Summa theol. P. III. Qu. 52. art. 5. ad 3: „Statim Christo mortem patiente anima ejus ad infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis, quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante; quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae." Vgl. *Catech. rom.* P. I. C. 6. Qu. 6.

[3] 1 Kor. 15, 25. 26. vgl. m. Pſ. 8, 8. Hebr. 1, 13. Matth. 22, 43 ff.

[4] Eph. 1, 20—23. Phil. 2, 9—11. 2 Tim. 2, 11. 12.

[5] 1 Kor. 15, 26. Apg. 17, 31. Röm. 2, 16. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10. 2 Theſſ. 1, 6—10. 2 Tim. 4, 1. vgl. m. Matth. 24, 30 ff. Phil. 3, 21. 1 Theſſ. 4, 13—16.

fähigkeit unter die Engel erniedrigte[1] Menſchenſohn, — er iſt wegen Erleidung des Todes mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und von Gott zum Herrſcher über alle Werke ſeiner Hände geſetzt worden. An uns Menſchenkindern iſt die vom Pſalmiſten geſchilderte Herrlichkeit, ſeit wir der Schmach und Sklaverei der Sünde uns preisgegeben haben, nicht ſichtbar. Aber gleichwie der Gottmenſch Jeſus für uns Alle den Tod verkoſtet hat, dem gnädigen Willen Gottes gemäß, ſo iſt er uns auch in ſeiner durch Todesleiden gewonnenen himmliſchen Vollendung ein Anführer auf dem Wege des Heiles[2]. Zum vollen Beſitz des Erbes ge-

---

[1] „Die Höherſtellung der Engel," ſagt Cyrill richtig, „beſteht darin, daß ſie καὶ ἔξω σαρκὸς καὶ τοῦ τεθνάναι κρείττους, ohne die Schranke des Fleiſches und über das Sterben durch ihr Weſen erhaben ſind." Delitzſch a. a. O. S. 62. Anm. 1.

[2] Hebr. 2, 5—10: „Denn nicht Engeln hat er (Gott) die zukünftige Welt unterworfen, von der wir reden. Vielmehr hat Einer irgendwo bezeugt, ſprechend: „„Was iſt der Menſch, daß du ſeiner gedenkeſt, oder der Menſchenſohn, daß du ſeiner wahrnimmſt? Du haſt ihn erniedrigt ein Weniges unter die Engel; mit Herrlichkeit und Ehre haſt Du ihn gekrönt, und ihn geſetzt über die Werke deiner Hände; Alles haſt du unterworfen unter ſeine Füße."" Denn indem er ihm Alles unterworfen hat, hat er Nichts ihm ununterworfen gelaſſen. Jetzt aber ſehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen ſei; aber als den ein Weniges unter die Engel Erniedrigten ſehen wir Jeſus, wegen des Erleidens des Todes, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für Alle den Tod koſte (d. h. Jeſus ging deßhalb auf dem Wege des Leidens und des Todes ein in ſeine Herrlichkeit, damit er, Gottes gnädigem Rathſchluſſe zufolge, durch ſeinen Tod uns Menſchenkinder erlöste und ſo den Weg eröffnete zu der im Pſalme geſchilderten Herrlichkeit). Denn es geziemte ihm, um deſſentwillen alle Dinge und durch den alle Dinge ſind, indem er viele Kinder zur Herrlichkeit führen wollte (ἀγαγόντα „Griechiſch iſt der Satz ſo gedacht: es ziemte ihm . . ., geführt habend . . . vollendet zu haben; d. h. das Eine thuend zugleich das Andere zu thun. Da das Letztere die Vorbedingung von Erſterm iſt, ſo läßt ſich ἀγαγόντα allerdings auch adducturum überſetzen, aber grammatiſch bedeutet es das nicht." Delitzſch a. a. O. S. 69), den Anführer (ἀρχηγόν) ihres Heiles durch Leiden zu vollenden." Dieſe letzten Worte bilden einen Commentar zu dem Ausſpruche des Apoſtels 1 Kor. 1, 18. 24. 25, daß in der Thorheit und Schwachheit des Kreuzes Chriſti für die Auserwählten Gottes Macht und Weisheit verborgen liege. Müßte ſchon das Andenken an die erhabene Majeſtät Gottes als des Endzieles und Urgrundes aller Dinge (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα Hebr. 2, 10) den Menſchen beſtimmen, nicht mit Gott zu rechten über die Rathſchlüſſe und Wege ſeines Erbarmens (wie dieß von Seiten des ungläubigen Judenthums bezüglich des Kreuzes Chriſti geſchah, und wozu auch die Leſer des Briefes hinneigten), ſo ſchwindet vollends aller Grund dazu, wenn wir den durch Gottes Gnade geordneten Zuſammenhang zwiſchen der Erniedrigung des Gottmenſchen bis zum Tode und unſerer Erlöſung und Vollendung betrachten. Da ergibt ſich uns, ſoweit die Geheimniſſe Gottes uns offenbar ſind, überall die vollkommenſte,

langt, das Chriſtus für uns miterworben und ſelbſt bereits angetreten hat (Röm. 8, 17. 18), werden auch wir die Herrlichkeit der Kinder Gottes an uns tragen (Hebr. 2, 10) und theilnehmen an der Verklärung und Herrſchaft, in die er eingegangen iſt (Eph. 2, 6; Phil. 3, 20. 21); und ſo wird auch an uns das Wort des Pſalmes ſich wieder bewahrheiten: „Du haſt den Menſchenſohn geſetzt über die Werke deiner Hände, haſt Alles untergeben unter ſeine Füße.“ — Chriſtus iſt durch das einmalige, die Sünden aller Zeiten und Generationen ſühnende Opfer ſeines Todes am Kreuze in den Beſitz der himmliſchen Herrlichkeit gelangt, in welcher er bis zum Ende der Tage ſein hohenprieſterliches Mittleramt zu unſerm Heile fortſetzt vor dem Angeſicht des Vaters. Deßhalb vergleicht der Apoſtel dieſen Weg, auf welchem Chriſtus in ſeine jenſeitige Vollendung einging, mit dem uns ſterblichen Menſchen als ſolchen vorgezeichneten Wege: „Gleichwie es dem Menſchen bevorſteht, einmal zu ſterben, danach aber das Gericht, ſo wird auch Chriſtus, einmal dargebracht, um die Sünden Vieler zu tilgen, zum zweiten Male ohne Sünde erſcheinen, denen, die ſeiner harren, zum Heile“ (Hebr. 9, 27. 28). Der Apoſtel will ſagen, wie Tod und Gericht ein für allemal über das ewige Loos des Menſchen entſcheiden, ſo hat auch das eine Opfer Chriſti, das er in der Fülle der Zeiten dargebracht hat (a. a. O. V. 26), und auf Grund deſſen er eingegangen iſt in das Allerheiligſte des Himmels, um für uns zu erſcheinen vor dem Angeſichte Gottes (ἐμφανισθῆναι a. a. O. V. 24, Gegenſatz zu der verhüllten Gottesnähe des vorbildlichen Allerheiligſten Lev. 16, 2), ein für allemal die Vollendung ſeines Mittleramtes gewonnen. Nun braucht er nicht

---

Gottes Weisheit und Liebe entſprechende, Zweckmäßigkeit. Vgl. *Thom. Aq.* Summa theol. P. III. Qu. 1. art. 2. *Aug.* de trin. l. 13. c. 10: „Ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae conventiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid autem tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? Quid vero hujus rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, praeter suae naturae detrimentum, nostrae dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret, ac sic jam credentibus quantum nos diligat Deus, et quod desperabamus jam sperantibus, dona in nos sua sine ullis bonis meritis nostris, immo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferret?“ Vgl. c. 13. 17. 18.

wieder das Opfer ſeines Lebens zu bringen, weder für ſich noch für uns, wie er ja auch thatſächlich nicht öfters ſich geopfert hat ſeit Grundlegung der Welt, ſondern nur einmal am Ende der (vorbereitenden) Zeitläufte (V. 26). Wenn er wiederkommen wird, erſcheint er ohne Sünde, — d. h. nicht, wie bei ſeiner erſten Ankunft, von Gott an unſerer Statt zur Sünde und zum Fluche gemacht (2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13). Die Sündenſchuld iſt getilgt für Alle; Chriſtus, der Hoheprieſter unſeres Heiles, iſt vollendet in himmliſcher Herrlichkeit (Hebr. 5, 9. 10; 10, 12). Es erübrigt nur, daß er auch die Erlösten, die ſeiner Ankunft entgegenharren, in dieſelbe einführe (Hebr. 9, 28). Dann iſt die Beſtimmung und das Werk unſeres Mittlers allſeitig in Erfüllung gebracht (1 Kor. 15, 28).

§. 2.

Die Beziehung der beiden Zuſtände des Erlöſers zum menſchlichen Heile. Das himmliſche Opfer Chriſti.

1. Wie Chriſtus durch ſeine Erniedrigung und ſeinen Gehorſam bis zum Tode des Kreuzes Erlöſung von der Sünde für das ganze gefallene Geſchlecht erwirkt und einen neuen Bund der Gnade geſtiftet hat, ſo iſt auch der erhöhte Chriſtus von Gott zum Herrn und Spender der von ihm erworbenen Heilsgnaden eingeſetzt worden. In der allgemeinſten Form ſpricht der Apoſtel dieſe Wahrheit aus in dem Satze des Römerbriefes (4, 25): „Chriſtus iſt hingegeben worden (in den Tod) um unſerer Uebertretungen willen, und auferweckt worden um unſerer Rechtfertigung willen.“ Den letzten Punkt betreffend lehrt Paulus insbeſondere:

a) Chriſtus iſt von Gott zum Haupte ſeiner Kirche erhoben, nicht bloß inſofern er ſie äußerlich regiert, ſondern in dem Sinne, daß von ihm das geiſtige Leben, die Gnadenkräfte ausfließen, durch welche der myſtiſche Leib ſeiner Kirche Daſein, Wachsthum und Gedeihen empfängt [1]. Dieſe Wahrheit benutzt der Apoſtel als Grundlage einer Pa-

[1] Eph. 1, 22. 23: „Und Alles hat er (Gott) unterworfen unter ſeine (Chriſti) Füße, und ihn gegeben als Haupt über Alles (κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα) der Kirche, welche ja iſt ſein Leib, die Fülle deſſen, der in Bezug auf Alles in Allem erfüllt wird (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου).“ Nehmen wir nach dem Vorgange der griechiſchen Erklärer und der Vulg. das Particip πληρουμένου im paſſiven, πλήρωμα hingegen im activen Sinne (das Erfüllende, die Fülle, plenitudo

räneſe an die Epheſier, in welcher er dringend die Bewahrung der Einheit und Eintracht im kirchlichen Leben empfiehlt (Eph. 4, 1—3.) Am wenigſten, ſagt er, dürfe die Mannigfaltigkeit und das verſchiedene Maß der Gnadengaben in den Gemeindegliedern zum Anlaſſe der Zwietracht und Liebloſigkeit werden; wie ja auch die Einheit der Kirche an ſich, die vorher geſchildert worden (V. 4—6), dadurch nicht in Frage geſtellt werde; denn die Mannigfaltigkeit und das verſchiedene Maß der Gnaden führe ſich zurück auf den Willen des einen Chriſtus, welcher der Spender der Gnaden ſei. „Einem jeden Einzelnen von uns ward die Gnade verliehen nach dem Maße der Gabe Chriſti" (V. 7; vgl. V. 11—16; 1 Kor. 12, 27—30). Sodann beweist Paulus durch eine Pſalmſtelle,

---

Vulg.) ſo ſtellt ſich der Zuſatz τὸ πλήρωμα κτλ. als eine Erklärung der in dem vorhergehenden σῶμα und κεφαλή angedeuteten Ideen dar. Chriſtus iſt in Wirklichkeit Haupt der Kirche, dadurch daß ſie ſich ihm als ſein myſtiſcher Leib anfügt, wenn wir ſo ſagen dürfen; dadurch, daß in ihren Gliedern ſein Geiſt und ſeine Gnade leben und herrſchen. In der erklärenden Appoſition (τὸ πλήρωμα κτλ.) will alſo der Apoſtel ſagen: Was Chriſtus in ſich ideell iſt, als das von Gott beſtellte Haupt der erlöſten Gemeinde, das iſt er reell in der mit ihm in übernatürlicher Lebensverbindung ſtehenden Kirche. Sie heißt darum mit Recht ſein Leib, und die Erfüllung des Hauptes Chriſtus; alle Beziehungen (τὰ πάντα), in welche er als Haupt über Alles (summum caput) zu der erlöſten Menſchheit zu treten berufen iſt, gewinnen in der Geſammtheit der Glieder der Kirche (ἐν πᾶσιν vgl. 1 Kor. 12, 6) Beſtand. „Corpus est factum propter animam, et non e converso. Unde secundum hoc corpus naturale est quaedam plenitudo animae. Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes plene exercere. Similiter itaque est hoc de Christo et de ecclesia. Et quia ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod ecclesia est plenitudo ejus, sc. Christi, id est, *ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodammodo in membris ipsius ecclesiae impleantur*, dum scilicet omnes sensus spirituales et dona et quidquid potest esse in ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso derivantur in membra ecclesiae, et perficiuntur in eis." *Thom. Aq.* in h. l. Ebenſo erklären die Stelle Theophylact, Oecumenius und *Est.* in h. l.: „Christus quoad omnia in omnibus sui corporis membris adimpletur. Nisi enim essent, hic quidem pes ejus, ille vero manus, alius autem aliud membrum, et haec omnia propriis officiis distincta, non perficeretur Christus secundum rationem capitis, quia non haberet integrum et consummatum corpus." Es iſt ein leeres Spielen mit Worten, worin von dem thatſächlichen Inhalte und Zuſammenhange der pauliniſchen Lehre auch nicht die leiſeſte Ahnung ſich zeigt, wenn Baur a. a. O. S. 425 ff. in der vorliegenden Stelle nichts Anderes als puren Gnoſticismus nach Valentinianiſchem Muſter findet und demgemäß erklärt: „Als πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσιν iſt Chriſtus das die πάντα ἐν πᾶσιν mit ihrem beſtimmten Inhalt erfüllende πλήρωμα, und dieſes πλήρωμα ſelbſt iſt die mit ihrem abſoluten Inhalt erfüllte abſolute Allheit" (S. 427).

die er im typisch-messianischen Sinne auslegt, daß in der That Christus, der auf's tiefste erniedrigte Erlöser, von Gott zum Herrn und Spender der Heilsgnaden eingesetzt worden sei. „Daher (weil diese Stellung Christi im Plane Gottes vorgesehen war) sagt die Schrift: „„Aufsteigend zur Höhe führte er gefangen Gefangenschaft, gab Geschenke den Menschen."" Das „„er stieg hinauf"", was heißt es aber anders, als daß er auch zuerst herabstieg in die untern Theile der Erde? Der herabstieg, er ist es auch, der aufstieg über alle Himmel, auf daß er Alles erfülle" (Eph. 4, 8—10). Die Schlußfolgerung des Apostels ist offenbar diese: Das Aufsteigen zur Höhe, wie es im Psalm (67, 19) von Jehova ausgesagt wird, kann, da ja der Himmel sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße ist, nur unter der Voraussetzung eines vorangegangenen Herabsteigens von diesem Throne, d. h. einer Erniedrigung bis zu einem Punkte, von dem aus die Besitznahme des Himmels als ein wahres Ascendere in altum erscheint, verstanden werden. Diese volle, buchstäbliche Erfüllung nun findet der Psalm nur in dem erniedrigten und sodann verherrlichten Gottmenschen Christus. Von ihm kann ein Herabsteigen in die Tiefe, und in Folge dessen ein wahres Hinaufsteigen ausgesagt werden (vgl. Joh. 3, 13). Christus stieg hinab in die unterirdischen Regionen [1]; er machte diejenigen, welche

---

[1] Den Ausdruck εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς halten viele neuern Erklärer für gleichbedeutend mit εἰς τὴν κατωτέραν γῆν, und beziehen denselben auf die Incarnation (vgl. Est., Grot., Mayer, de Wette u. A.); die meisten katholischen Ausleger jedoch finden in dieser Stelle die Höllenfahrt Christi ausgesprochen (vgl. König, die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842. S. 25; Fuchs, Art. Höllenfahrt Christi im Freib. Kirchenlex. Bd. 5. S. 288 ff.). Von dieser Auffassung sagt Hölemann, Bibelstudien 2. Abthl. 1860. S. 126, sie sei die antike und conservative. Ihr gehören wesentlich an die Väter, die große Mehrzahl der katholischen Ausleger, ebenso die meisten lutherischen Theologen. Die entgegengesetzte, von der bloß irdischen Erniedrigung, sei die der Calviner. Gegen die Auslegung von der Incarnation macht derselbe außerdem mit Recht folgende exegetische Gründe geltend (a. a. O. S. 121 ff.): 1) die unnütze und schwülstige Breite des Ausdrucks, wenn εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς nichts Anderes heißen soll als εἰς oder ἐπὶ τὴν γῆν. „Hier wäre, im Falle bloßer Entgegensetzung von Himmel und Erde, zunächst der Comparativ κατώτερα mindestens fade." Ebenso steht entgegen der Plural τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Beides erklärt sich wohl, wenn „die untern Theile der Erde" den Gegensatz ihrer obern bilden; 2) die Nutzlosigkeit der ganzen Beweisführung, wenn nur gefolgert wird, Christus sei auf die Erde herabgestiegen (V. 9), da er gen Himmel gefahren sei (V. 8. 10); 3) der alttestamentliche Ausdruck תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ werde immer von dem Innern der Erde gebraucht. Vgl. Ps. 63, 10. Ez. 26, 20; 32, 18. 24; 31, 16. Is. 44, 23. — Den Zweck der Höllenfahrt Christi

vorher Gefangene der Unterwelt waren, zu Gefangenen ſeiner Gnade (ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν), damit zugleich die Gefangenſchaft der Unterwelt gefangennehmend, d. i. vernichtend. Alsdann iſt er hinaufge-

---

gibt der *Catech. rom.* P. I. C. 6. Qu. 5 mit unverkennbarer Beziehung auf unſere Stelle dahin an: „Christus Dominus descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret, eisque passionis suae fructum impertiret.“ *Ibid.* Qu. 6: „Docendum erit, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut, ereptis daemonum spoliis, sanctos illos patres ceterosque pios e carcere liberatos secum adduceret in coelum; quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est.“ Letzteres geſchah bei der Himmelfahrt Chriſti. Es iſt in den vom Apoſtel citirten Worten des Pſalmes angedeutet: „Er nahm gefangen Gefangenſchaft.“ Vgl. *Bellarm.* in Ps. 67, 19: „*Cepisti captivitatem* i. e. captivos diaboli fecisti captivos tuos; miseram captivitatem in captivitatem felicissimam commutasti; et sic triumphator multis millibus sanctorum, quos ab inferis eduxisti, comitatus in regnum tuum introisti.“ — Die letzten Worte des 10. V. werden verſchieden aufgefaßt. Die meiſten Erklärer finden den Gedanken darin ausgeſprochen, Chriſtus ſei in der genannten Weiſe erſt hinabgeſtiegen in die Tiefen der Erde und dann in den Himmel erhoben worden, damit er Alles (alle Räume) im Himmel und auf Erden mit ſeiner Wirkſamkeit als Gottmenſch erfülle oder umfaſſe. Andere verſtehen die Worte von der Erfüllung aller meſſianiſchen Weisſagungen; Thomas v. Aqu. erklärt: „*ut adimpleret*, scil. omne genus hominum spiritualibus donis repleret.“ Lutheriſche Exegeten führen die Stelle zum Beweiſe für die Ubiquität des Leibes Chriſti an. Vgl. Hölemann a. a. O. S. 109. — Die vom Apoſtel citirte Pſalmſtelle lautet nach der mit dem hebräiſchen Texte übereinſtimmenden Ueberſetzung der Septuag.: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις.* Paulus hat alſo zunächſt die im Urtexte „dem Schwunge der Poeſie und der Strömung des vollen Ganzen entſtammende Apoſtrophe einfach in die, der ruhigern Proſa und zugleich der Heraushebung aus dem größern Ganzen entſprechende dritte Perſon ohne Sinnesänderung umgeſetzt“ (Hölemann a. a. O. S. 96). Auch Stier, der Br. an die Eph. 1859. S. 228 findet dieſes für das Citat als ſolches ſo ſchicklich naheliegend, daß man es kaum eine Aenderung des Wortes heißen könne. Sodann iſt aus *ἔλαβες δόματα* bei Paulus *ἔδωκε δόματα κτλ.* geworden. Aber auch dieſes iſt nicht ſowohl eine Aenderung, als vielmehr eine Erklärung des Originalausdruckes. Denn die im Pſalme auf Jehova ſich beziehenden Worte *ἔλαβες δόματα κτλ.* haben ſowohl nach der jüdiſchen wie nach der kirchlichen exegetiſchen Tradition den Sinn: Accepisti dona ad distribuenda ea filiis hominum. „Nicht das Gegentheil, ſondern eine Erklärung und zugleich rechte Verwendung des Originals enthält das apoſtoliſche *ἔδωκε*. Freilich kann man nicht nehmen für geben an ſich ſagen; allein beſtimmte Umſtände oder Prägnanz des Ausdrucks mögen Beides wohl mit einander verbinden, ſo daß die beiden Verba nur die beiden Seiten eines zuſammengehörigen Actes bezeichnen, das eine die paſſive, das andere die active, wovon erſtere im altteſtamentlichen Grundtext, letztere in der authentiſchen Auslegung und heilsgeſchichtlichen Anwendung des Apoſtels hervorgehoben iſt, während die andere dabei ungeſchwächt vorausgeſetzt bleibt.“ Hölemann a. a. O. S. 97.

ſtiegen; vom Vater erhöht über alle Himmel, empfing er von ihm als Gottmenſch den den Menſchen verheißenen heil. Geiſt, um dann die Gaben desſelben nach freieſter Selbſtbeſtimmung an die Menſchen auszutheilen (Eph. 4, 10—16; vgl. m. B. 7; 2, 18; 1, 22. 23; Röm. 5, 2; Apg. 2, 33). Hieraus erklärt es ſich, daß der Apoſtel in ſeinem gewöhnlichen Segenswunſche an die Gläubigen Chriſtus zugleich mit dem Vater als Spender der Gnade und des Friedens bezeichnet [1], und daß er den den Gläubigen innewohnenden heil. Geiſt bald den Geiſt Gottes des Vaters, bald den Geiſt Chriſti nennt [2].

b) Chriſtus hat durch ſein einmaliges Opfer am Kreuze eine vollkommene und ewig dauernde Erlöſung vollbracht. Sündenvergebung und Heiligung, alle Gaben der Gnade und das Erbe der himmliſchen Seligkeit hat er durch dasſelbe erwirkt. Dieſe Wahrheit entwickelt der Apoſtel im Hebräerbriefe in eingehender Weiſe, indem er das Opfer Chriſti mit den vorbildlichen Opfern des Alten Bundes, insbeſondere mit dem des großen Verſöhnungstages, vergleicht [3]. Im Gegenſatze zu der alljährlichen Wiederholung des letztern, hat Chriſtus ſein Sühnopfer,

---

[1] Z. B. Röm. 1, 7: „Gnade euch, und Friede von Gott, unſerm Vater, und dem Herrn Jeſus Chriſtus.“ Daß nicht zu überſetzen ſei: und dem Vater des Herrn Jeſus Chriſtus, beweiſen die Parallelſtellen Gal. 1, 3: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς, καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Die griechiſchen Väter haben gegen die Arianer die Weſensgleichheit von Vater und Sohn aus dieſen Stellen gefolgert. So bemerkt z. B. Theodoret zu Röm. 1, 7: δι' ὧν ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἀντικρυς πατρὸς καὶ υἱοῦ τὴν ἰσότητα. Vgl. *Athan.* Or. III. c. Arian. 11, 13. *Cyr. Al.* Thesaur. XII. 1.

[2] Röm. 8, 9. 11. 14. Gal. 4, 6. Auch dieſe Stellen ſind offenbar für dasſelbe Dogma beweiſend, wie die vorhergenannten; auch beruft ſich die Dogmatik auf dieſelben für die Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes aus dem Vater und dem Sohne. Wenn der Apoſtel endlich Röm. 8, 9. 10 dieſelbe übernatürliche Begnadigung der Gläubigen einmal ein Wohnen des heiligen Geiſtes und dann wieder ein Wohnen Chriſti in ihren Herzen nennt, ſo finden die Väter hierin das Geheimniß der circuminsessio divinarum personarum angedeutet. Vgl. *Chrys.* hom. XIII. in ep. Rom. *Petav.* de Trin. l. IV. c. 16.

[3] Vgl. oben S. 122 ff. Hebr. 7, 27; 9, 9—28; 10, 1—14; 13, 12. Bekanntlich haben die Socinianer, auf den Hebräerbrief vorzugsweiſe ſich ſtützend, dem Kreuzestode Chriſti den Opfercharakter abgeſprochen. Sie legen nur dem verherrlichten Chriſtus im Himmel eine prieſterliche Thätigkeit bei, deren Begriff jedoch keineswegs, obſchon ſie dieſelbe mit interpellatio und oblatio bezeichnen, mit der im Hebräerbriefe dargeſtellten zuſammenfällt. Vgl. Thalhofer, die Opferlehre des Hebräerbriefes. Dilling. 1855. S. 8 ff. *Crell*, de causis mortis Christi, Bibl. patr. Polon. tom. III. pag. 605 seqq. *Schlichting*, in ep. ad Hebr. fol. 74 seqq. 99 seqq. *Quenstedt*, theol. dogm. II. pag. 414. Möhler, Symbol. 6. A. S. 615 ff.

und zwar das Opfer ſeines Blutes, einmal dargebracht, und damit eine ewige Erlöſung erworben (Hebr. 9, 12. αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος; vgl. m. V. 25). Er hatte eben durch dieſes auf Erden Gott dargebrachte Opfer die Sünden der Vielen (d. i. aller Menſchen, die im Gegenſatze zu dem Einen Erlöſer Viele ſind) geſühnt (Hebr. 9, 26. 28) [1]; und nachdem er durch dieſes für die Ewigkeit gültige und ausreichende Opfer ſeines Leibes und Lebens (Hebr. 10, 12. μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκές) Reinigung von Sünden bewirkt (Hebr. 1, 3), und auf ewig die Geheiligten vollendet hatte (Hebr. 10, 10. 14), iſt er in ſeine himmliſche Herrlichkeit eingegangen, in welcher er zur Rechten des Vaters ſitzt (a. a. O.). Auch hierin hat ſich Chriſtus mit ſeinem Opfer als das wahre Gegenbild des moſaiſchen Hohenprieſters und Opfers dargeſtellt. In das Allerheiligſte durfte der Hoheprieſter nur mit dem Blute der draußen geſchlachteten Opferthiere eintreten; die draußen vollbrachten Opfer waren die Bedingung des Eintrittes. So iſt Chriſtus in das Allerheiligſte des Himmels eingegangen auf Grund ſeines auf Erden, der Vorhalle des Himmels, vollbrachten Opfers (Hebr. 9, 7; 11, 12) [2]. Noch einen andern Typus hat Chri-

---

[1] Vgl. oben S. 149 f.: „Hier (Hebr. 9, 25. 26) wird ſichtlich die προσφορὰ ἑαυτοῦ hingeſtellt als in eines zuſammenfallend mit dem παθεῖν, und iſt das Leiden als πάθημα τοῦ θανάτου (2, 9) zu faſſen, wie ganz klar aus 9, 27. 28 hervorgeht. Es erſcheint ſohin der Tod Chriſti als Opfer, und zwar als ſühnendes (εἰς ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας V. 28), und eben darum vollendetes; hätte das objective Moment des Opfers, die Annahme Seitens Gottes, noch gefehlt, ſo könnte von keiner Sühne die Rede ſein. Daß dieſe προσφορὰ ἑαυτοῦ nicht in der praesentatio in coelis beſtehe, zeigt das πεφανέρωται (V. 26), welches das Opfer in die dieſſeitige Sichtbarkeit verweist, und erhellt aus V. 27—28, wo der Verfaſſer die behauptete Einmaligkeit des Opfers Chriſti noch weiter begründet und erklärt: wie kein Menſch öfter ſterbe als einmal, ſo ſei auch Chriſtus nur einmal geopfert worden. Hier wird im Nachſatze ſtatt des erwarteten „ſo iſt auch Chriſtus nur einmal geſtorben" geradezu „geopfert" ſubſtituirt, was doch offenbar nicht hätte geſchehen können, wenn nicht im Tode das Opfer, das Weſen des Opfers läge." Thalhofer a. a. O. S. 11 f.

[2] Der Apoſtel ſtellt dieſes ſo dar, daß er den Leib Chriſti, den er im Tode hinopferte, das Zelt (σκηνή) oder auch den Vorhang (καταπέτασμα) nennt, durch welchen Chriſtus hindurch gegangen ſei in das himmliſche Allerheiligſte. Das Opfer auf Golgotha, das iſt der Sinn, begründete zeitlich und ſachlich den Eintritt Chriſti in ſein himmliſches Hoheprieſterthum Hebr. 9, 11. 12; 10, 20. Die angegebene Deutung der σκηνή Hebr. 9, 11 iſt durch Chryſ., Theophyl., Aug., Ambr., Primaſ., Thom. u. A. vertreten. Vgl. *Est.* in h. l. Derſelbe bemerkt bezüglich der Vereinbarkeit der zwei genannten bildlichen Ausdrücke: „Nihil vetare, quominus eadem res mystice vel plura ac diversa significet, vel pluribus ac diversis rebus

stus durch seinen Opfertod verwirklicht. Der Alte Bund war durch Blut von Opferthieren besiegelt worden, er war durch die erfolgte Tödtung derselben nach Gottes Anordnung in Wirksamkeit getreten (Hebr. 9, 18—20). Ebenso wurde der Neue Bund durch den blutigen Opfertod des Gotteslammes Christus gestiftet und besiegelt; und weil derselbe auf Grund dieses Todes sofort in Kraft trat, nennt ihn der Apostel auch ein Testament (Hebr. 9, 16. 17; vgl. m. V. 15), welches das Erbe des ewigen Lebens den Erlösten vermittelt.

Es ist unzweifelhaft in all' diesen Sätzen die Idee ausgesprochen, daß Christus hienieden, durch sein blutiges Opfer am Kreuze, die Erlösung des ganzen Geschlechtes vollbracht habe; daß, objectiv betrachtet, das Heils- und Erlösungswerk durch dieses Opfer und zugleich mit demselben vollendet und keiner Ergänzung durch einen spätern Act des verherrlichten Christus bedürftig war [1].

---

significetur, praesertim si diversae rationes spectentur. Ita Christus in eodem sermone modo se vocat ostium, modo pastorem, qui per ostium intrat (Joan. 10, 7. 9. 11). Quanquam non dicimus, Apostoli mentem esse, quod primum tabernaculum gesserit typum corporis Christi, sed quod cum eo habuerit aliquid simile; ut, sicut per ipsum intrabat pontifex in sancta, sic Christus per corpus suum, velut per tabernaculum, introierit in coelum. Dicitur autem per corpus suum introivisse, quia per passionem et oblationem sui corporis ingressum sibi paravit in gloriam coelestem.“ In der letzten Bemerkung ist die innere Beziehung zwischen dem Opfer Christi am Kreuze und seiner himmlischen λειτουργία übersehen.

[1] „Auch katholische Theologen sind unter specieller Berufung auf den Brief an die Hebräer der Ansicht, „„daß das Eine Opfer Christi keineswegs mit dem Kreuztode abgeschlossen sei, sondern erst mit der Aufnahme in den Himmel seine Vollendung erhalten habe““, daß der Kreuztod nur als Schlachtung der victima und als „„Zubereitung des eigentlichen Opfermaterials““ erscheine.“ Thalhofer a. a. O. S. 3. Der Verf. verweist auf Weinhart, Ueber die Bedeutung des heiligen Meßopfers, Freising 1847. S. 3. Veith, Eucharistia. 1. A. S. 97. Reithmayr Comment. z. Römerbr. S. 214 ff. Lutterbeck Neutest. Lehrbegr. II. Bd. S. 107. Jedoch ist an der zuletztgenannten Stelle die vom Verf. bekämpfte Ansicht unseres Erachtens nicht vorgetragen. Vgl. auch Lutterbeck a. a. O. S. 248. — Reithmayr, drückt sich freilich zweideutig aus, indem er a. a. O. S. 214 den Grundsatz als unhaltbar zu bezeichnen scheint, „alles Verdienen Christi für uns sei in und mit seinem Leiden und Sterben abgeschlossen, — die Auferstehung und Himmelfahrt könne, streng genommen, nicht mehr zu seinem eigentlichen Verdienstwerk gerechnet werden“; worauf dann (S. 215) die Bemerkung folgt, es werde bei Paulus die Lebenserneuerung (Rechtfertigung) ebenso constant als Ausfluß (?) der Auferstehung Jesu Christi dargestellt, wie die Nachlassung der Sünden vom Opfertode desselben abgeleitet wird. Dieser Vergleich ist jedenfalls mißverständlich. Die Auferstehung Christi ist nicht in dem Sinne die Ursache unserer persönlichen Rechtfertigung oder Heiligung,

So entſchieden der Apoſtel im Hebräerbriefe dieſe Wahrheit betont, ebenſo nachdrücklich lehrt er, daß Chriſto ein ewiges Prieſterthum und eine prieſterliche λειτουργία im Himmel eigne; daß er in ſeiner himmliſchen Herrlichkeit das Amt eines Mittlers und Fürſprechers fortführe. Auch in dieſem Umſtande lehrt der Hebräerbrief ſeine Leſer einen Vorzug des Prieſterthums Chriſti und ſeines Gnadenbundes vor dem moſaiſchen Prieſterthum und Geſetze erblicken. Die Unvollkommenheit und der vergängliche Charakter des levitiſchen Prieſterthums und des Geſetzes, ſagt der Apoſtel, iſt in noch reichlicherm Maße erſichtlich, wenn nach der Aehnlichkeit Melchiſedech's ein anderer Prieſter auftritt, welcher nicht nach dem Geſetze eines fleiſchlichen Gebotes es geworden, ſondern gemäß der Kraft eines unzerſtörbaren Lebens. Denn ihm wird das Zeugniß: „Du biſt ein Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedech's" (Hebr. 7, 15—17). „Und in wiefern es nicht ohne Eidſchwur geſchieht — denn jene ſind ohne Eidſchwur Prieſter geworden, dieſer aber mit einem Eidſchwur durch den, der zu ihm ſprach: „„Geſchworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: Du biſt ein Prieſter in Ewigkeit"" — in ſofern iſt Jeſus eines beſſern Bundes Bürge geworden. Und jener ſind mehrere Prieſter geworden, weil ſie durch den Tod verhindert wurden, zu verbleiben; dieſer aber hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Prieſterthum als ein unwandelbares. Weßhalb er auch ganz und gar (vollkommen und auf ewig) retten kann diejenigen, welche durch ihn zu Gott ſich nahen, allzeit lebend, um als Mittler einzutreten für uns" (V. 20—25. Vgl. Röm. 8, 34) [1].

---

wie ſein Opfertod die Urſache (causa meritoria) der Erlöſung und Sündenvergebung iſt. Unſere Rechtfertigung iſt freilich das Werk des auferſtandenen Erlöſers; inſofern dieß im Erlöſungsplane Gottes feſtgeſtellt war, erſcheint die Auferſtehung des Herrn als Mittelurſache oder als Bedingung unſerer Theilnahme an den Gnaden der Erlöſung. Vgl. oben S. 150. „Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, *causa meritoria* nostrae resurrectionis, sed est causa *efficiens et exemplaris*. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus ... Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minus perfectum secundum suum modum; et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostrae resurrectionis." *Thom. Aq.* Summa theol. P. III. Qu. 56. Art. 1. ad 3. — „*Ascensio* Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiae, sicut supra de resurrectione dictum est." *Ib.* Qu. 57. art. 6. ad 1.

[1] Vgl. Hebr. 2, 17; 3, 1; 4, 14: „Da wir nun einen großen Hohenprieſter

Nicht ein neues oder mehrfach wiederholtes Opfer bringt Chriſtus im Himmel dar, wie er ja auch auf Erden nur einmal ſich geopfert hat in den Tod ſeit Grundlegung der Welt. Es iſt vielmehr ein und dasſelbe Opfer, welches er am Kreuze dargebracht hat, um das Heil der ganzen Welt zu begründen, und welches er im Himmel darbringt, um bis an's Ende der Zeiten allen Heilsbedürftigen Gottes Huld und Gnade zuzuwenden. Nicht eine neue Hinopferung ſeiner ſelbſt vollzieht Chriſtus im Himmel; der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn (Röm. 6, 9. 10), und dem Werthe ſeines einmaligen Opfers braucht und kann Nichts hinzugefügt werden. Aber gleichwie der Werth ſeines blutigen Opfers nicht abnimmt in Ewigkeit; wie der Schatz des Erlöſerverdienſtes, mit dem er vor dem Throne des Vaters im Himmel erſchienen iſt, nimmer erſchöpft werden kann, ſo dauert auch der Opferwille und die Opferliebe [1] unſeres verklärten Erlöſers unabänderlich fort. Wie es ihn auf Erden drängte, getauft zu werden mit der Taufe ſeines Blutes, die ihn einweihte zum Prieſter des Neuen Bundes (Luk. 12, 50), ſo muß es auch in ſeiner himmliſchen Herrlichkeit eine Wonne für ihn ſein, unaufhörlich ſeines prieſterlichen Amtes zu walten für die Erlöſten [2]. An einer Opfergabe gebricht es ihm nicht (Hebr. 8, 3; vgl. m. 5, 3). Er ſelbſt iſt ſie, gleichwie er auch auf Erden ſich ſelbſt dargebracht hat (Hebr. 9, 25. 26. 28). Indem er

---

haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen iſt, Jeſum, den Sohn Gottes, ſo laßt uns feſthalten am Bekenntniſſe." Dieſes ewige Hoheprieſterthum Chriſti bildet ein integrirendes Moment des status gloriae, in deſſen Fülle er mit der Einkehr in den Himmel eintrat. In dieſem Sinne heißt es Hebr. 5, 9. 10: „Und vollendet (iſt er) Allen, die ihm gehorchen, Urſache des ewigen Heiles geworden, feierlich angeredet von Gott als Hoherprieſter nach der Ordnung Melchiſedechs." Vgl. 6, 20; 7, 24—28; 8, 1 ff.; 10, 21. — An der vorletzten Stelle 8, 1 ff. ſagt der Apoſtel, indem er die im 7. Kap. angeſtellte Vergleichung des Prieſterthums Chriſti mit dem aaronitiſchen zuſammenfaſſen will, die Hauptſache, d. h. das Wichtigſte unter dem in Rede Stehenden (dem melchiſedechiſchen Hohenprieſterthume Chriſti), ſei dieß, daß Chriſtus ſein Prieſterthum in der himmliſchen Herrlichkeit mit göttlicher Macht bekleide, alſo als Prieſter-König verwalte. Auch im Himmel nämlich ſei Chriſtus λειτουργός, mit prieſterlichem Dienſt beſchäftigt (V. 2), und daher müſſe er auch dort eine Opfergabe haben, welche Er als Prieſter darbringe (V. 2. 3).

[1] Vgl. Hebr. 10, 9. 10.

[2] „*Interpellat* autem pro nobis (Hebr. 7, 25), primo humanitatem suam, quam pro nobis assumsit, repraesentando; item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis." *Thom. Aq.* in Hebr. 7, 25.

am Kreuze ſich opferte, wollte er Sühnung und Erlöſung erwirken für das ganze Geſchlecht; indem er im Himmel ſich opfert, trägt er in ſeiner Hand das ein für allemal am Kreuze vollbrachte Opfer mit ſeinem unerſchöpflichen Werthe; oder mit andern Worten, er opfert ſich als das Lamm, „welches geſchlachtet worden iſt". Von ſeiner gottmenſchlichen Perſon iſt die Beziehung, in welche er durch ſein blutiges Sühnopfer einerſeits zu Gott und andererſeits zur Menſchheit getreten iſt, ſchlechthin nicht mehr zu trennen. Daher iſt ſein Erſcheinen vor dem Angeſichte des Vaters [1] mit dieſer Beziehung und mit dem fortdauernden Willen, in welchem ſie ſich gründet, die ſtete Erneuerung oder die fortdauernde Darſtellung des auf Erden vollbrachten blutigen Opfers, von dieſem nicht dem Weſen, ſondern nur der Form nach verſchieden (*Trident.* sess. 22. c. 2). Es beſteht das himmliſche Opfer Chriſti nicht in der Dahingabe von Blut und Leben (Hebr. 9, 26), ſondern in der fortdauernden Aufopferung oder Darſtellung des ein für allemal Dahingegebenen [2]; gleichwie auch der Zweck desſelben

---

[1] Hebr. 9, 24: „Denn nicht in das mit Händen gemachte Allerheiligſte, das Abbild des wahren, ging Chriſtus ein, ſondern in den Himmel ſelbſt, um nun vor dem Angeſichte Gottes für uns zu erſcheinen" (*νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*). Unter dieſem Erſcheinen iſt die fürdauernde Gegenwart Chriſti vor Gottes Thron zu verſtehen. Dagegen darf die aoriſtiſche Form des Infinitivs *ἐμφαν.* nicht geltend gemacht werden. Der epexegetiſche Infin. der Abſicht lautet häufig aoriſtiſch, wie Delitzſch a. a. O. S. 432 hervorhebt, auch da, wo das Beabſichtigte ein nicht nur einmaliges, ſondern feſtſtehendes Thun oder Geſchehen iſt, z. B. Matth. 20, 28. Luk. 1, 17. Vgl. Winer Gramm. §. 44, 1. — Auf die in dem Worte *ἐμφανισθῆναι* angedeutete Erhabenheit des Gegenbildes in Chriſto über das Vorbild des hohenprieſterlichen Einganges in's Allerheiligſte (Delitzſch a. a. O. S. 433) hat ſchon Thomas v. Aqu. hingewieſen: „Loquitur Apostolus (Hebr. 9, 24) alludendo ritui veteris legis, secundum quam pontifex, qui intrabat sancta sanctorum, stabat coram propitiatorio, ut oraret pro populo; ita et Christus intravit coelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. Sed ista differenter, quia sacerdos impediente fumo, qui ascendebat de thuribulo non videbat sancta sanctorum, nec videbat aliquem vultum, sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta." Vgl. Lev. 16, 2.

[2] „Nam et hostiam semel oblatam, id est, seipsum semel passum, continuo pro salute hominum sistit et offert Patri, quod significatum est verbis praecedentibus: *Ut appareat* nunc vultui Dei pro nobis" (Hebr. 9, 24); et adhuc quotidie, manibus suorum ministrorum per universam ecclesiam offert incruentum et commemorativum sacrificium corporis et sanguinis sui. *Est.* in Hebr. 9, 25. Derſelbe bemerkt zu Hebr. 7, 17: „Christum vocari sacerdotem *in aeternum* ratione personae, officii et effectus. *Personae* quidem ratione, quoniam

nicht die Begründung von Sühne und Erlösung, sondern die Zuwendung der für Alle erworbenen Sühne und Gnade an die Bedürftigen ist (Hebr. 2, 17; 4, 16; 5, 9. 10; 7, 25; 9, 24). „Gleichwie man die Erhaltung der Welt durch den perennirenden Schöpferwillen Gottes nicht nur als wiederholte, sondern auch als fortgesetzte Schöpfung bezeichnen kann und bezeichnet, so kann man auch das himmlische (und das himmlisch-irdische oder eucharistische) Opfer als Fortsetzung des Einen Opfers am Kreuze bezeichnen“ [1]. In der Lehre des Apostels von dem ewigen Priesterthume und Opferdienste Christi tritt unzweifelhaft die Idee zu Tage, daß „die Selbstopferung Christi kein vorübergehendes Ereigniß, sondern ein bleibendes und unvergängliches sei; daß also das Opfer, welches er darzubringen fortfährt, eben jenes Eine sei, welches Alles versöhnt hat, welches „„die Heiligen für alle Zeiten vervollkommnet hat““ (Hebr. 10, 14) [2].

Die priesterliche Thätigkeit des erhöhten Gottmenschen bezeichnet Paulus mehrere Male mit dem umfassenden Ausdrucke: „Christus trete (vermittelnd, fürbittend) für uns auf vor Gott“ [3]. Er will damit andeuten, daß Christus in seinem himmlischen Hohenpriesterthum ebenso sehr das Heil eines jeden der Erlösten nach allen Seiten vermittle durch Opfer und Gebet (ἔντευξις), wie er auf Erden das Heil der ganzen Welt begründet hat [4]. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist es auch, daß

---

ita sacerdos est, ut nec ipse cuiquam successerit, nec ipsi quisquam successurus sit. Semper vivit; nec futurum, ut aliquando transferatur ejus sacerdotium. *Officii* autem ratione, quia semper apud Patrem in coelis interpellat pro nobis. Est enim sacerdotis officium interpellare Deum pro salute eorum, quibus datus est sacerdos. Fungitur autem hoc officio Christus in aeternum, id est, usque in finem saeculi, donec omnes suos electos adduxerit ad salutem. *Nec vero haec interpellatio est sine oblatione*, quae et ipsa ad sacerdotis officium pertinet; illam continuo seipsum hominem, et vulnerum signa, quae passus est, exhibet atque offert Patri pro salute electorum. Denique ratione ipsius *effectus*, quia per sacrificium, quod semel obtulit in cruce, factus est nobis causa redemtionis et salutis aeternae.“

[1] Thalhofer a. a. O. S. 21. Vgl. *Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'église catholique n. 14. 15. Sermon sur le mystère de l'ascension de N. S. Jésus Christ (über den Text Hebr. 6, 20).

[2] Döllinger, Christenthum und Kirche S. 249.

[3] Ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν τῷ θεῷ. Vgl. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. — *Tolet.*, *Est.* in Rom. l. c. *Petav.* de Incarn. l. XII. c. 8.

[4] „Evigilemus igitur aliquando, atque videamus in sacerdotibus illius temporis (V. 5), cum corporalia vitia vitabantur, illum praefigurari, qui cum esset Deus, factus est propter nos homo, solus verus agnus immaculatus et

Paulus, wie er Chriſtus überall mit dem Vater als Spender der Heilsgnaden nennt, ſo auch ſeine Dankgebete durch Chriſtus zum Vater emporſendet [1]. Dieſe fortdauernde Vertretung und Fürſprache von Seiten Chriſti iſt eine der feſteſten Stützen unſerer Hoffnung und unſeres Vertrauens (Röm. 8, 34; Hebr. 10, 19 ff.) Sie währt ſo lange, als nach Gottes Rathſchluß die Tilgung der Sünde und der Ausbau des

---

sacerdos sine vitio. Ideoque et tunc sacerdos solus intrabat in sancta sanctorum, populus autem stabat foris: sicut nunc ille sacerdos post resurrectionem suam intravit in secreta coelorum, ut ad dexteram Patris interpellet pro nobis. Populus autem cujus ille sacerdos est, adhuc foris gemit. Nam cum episcopus solus intus est, populus et orat cum illo, et quasi subscribens ad ejus verba respondet Amen." *Aug.* c. ep. Parm. l. 2. c. 7.

[1] Röm. 1, 8. *Thom. Aqu.* in h. l.: „Eodem ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere, quo gratiae a Deo in nos deveniunt, quod quidem est per Jesum Christum, *per quem accessum habemus per fidem in gratiam istam in qua stamus* (Rom. 5, 2). *Theophyl.* ibid.: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, φησί, οὗτος γὰρ καὶ τῆς πρὸς τὸν Πατέρα εὐχαριστίας ἡμῖν ὁ μεσίτης, οὐ μόνον διδάξας εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ. καὶ προσαγὼν τὴν ἡμετέραν εὐχαριστίαν τῷ Πατρί.* — Ueber das Gebet des verklärten Chriſtus ſagt *Petavius* l. c. n. 11: „Non dubitandum, arbitror, quia ut aeternus est mediator, id est sacerdos et pontifex, ac *sempiternum habet sacerdotium*, ita pro nobis assidue interpellat ac rogat; nec ullam causam video, cur orandi partes eidem in coelo regnanti eripi debeant. Id enim vel propter divinam illius naturam fieret, quod tanta majestate minime sit dignum, supplicare cuiquam, ac precibus aliquid poscere: vel propter felicitatis statum, cujus humana compos est facta natura. At neutra satis est idonea ratio, cur non orare modo censeatur Christus. Non prior: nam si quid valet, non minus in illo, cum inter mortales mortalem vitam degeret, quam hoc tempore, valere debet. Fuit enim perpetuo Deus. At nullus orasse tunc negat Christum Dominum. Igitur ne nunc quidem ab hoc munere vacare putandus est. Si posterior ratio locum habere creditur, ne sancti quidem sempiternae felicitatis participes orando pro nobis interpellabunt: quod catholicus, immo vere christianus nemo concesserit . . . At illae preces, quas etiamnum allegat ad Patrem, non ad augendum meritum, sed ad fruendum, applicandumque pertinent." Immerhin bleibt die Begriffsbeſtimmung dieſer himmliſchen *ἔντευξις* des Erlöſers, wie auch ſchon ein Blick in die betreffenden patriſtiſchen Erörterungen erkennen läßt, ein ſchwieriges Problem. Der Apoſtel Paulus bietet der dogmatiſchen Speculation nur die oben angeführten Andeutungen und die Lehre vom himmliſchen Prieſterthume und Opfer Chriſti dar. In einer kritiſchen Note zu der aus Petavius angeführten Stelle macht Theoph. Alethinus noch auf eine eigenthümliche Seite des genannten Problems aufmerkſam. Er ſagt: „Est et tertia ratio, qua multi contendunt Christum nunc in coelo proprie loquendo non *orare;* quod nimirum a Patre *omnem potestatem in coelo et in terra* acceperit, qua potest facere quidquid vult in fidelium gratiam, aut ad coërcendos infideles. Qui autem accepit potestatem faciendi quod cupit, is non orat amplius, ut sibi ea potestas concedatur. Hoc oportuisset a *Petavio* solvi."

Reiches Gottes auf Erden ſich fortſetzen ſoll. Sie verhält ſich, wie oben ſchon angedeutet wurde, zu der irdiſchen Heilsthätigkeit des Erlöſers ähnlich wie die welterhaltende Thätigkeit des Vaters zur Weltſchöpfung. Und wie im irdiſchen Erlöſungswerke die Liebe des Vaters uns geoffenbart wurde durch den Sohn, ſo auch hier. „Mitte und Mittler der auf unſere Vollendung abzielenden göttlichen Liebe, iſt der für uns menſchgewordene Sohn, nunmehr nach ſeinem dieſſeitigen hoheprieſterlichen Selbſtopfer ewiger Prieſter im Allerheiligſten Gottes, der über die levitiſche, irdiſch bedingte, geſetzlich beſtellte, unaufhörlich hinſterbende Prieſterſchaft hienieden hocherhabene königliche Prieſter, prieſterliche König nach der Weiſe Melchiſedeks“ [1].

2. Wie die Betrachtung der Erniedrigung des Erlöſers, insbeſondere ſeines Todes, vorzugsweiſe geeignet iſt, in dem Sünder Vertrauen auf Gottes und Chriſti Barmherzigkeit zu erwecken, ſo iſt die Verherrlichung des Gottmenſchen nebſt den äußern Erweiſen derſelben in den Wundern und dem Gnadenleben der Kirche die feſteſte Stütze für unſern Glauben, und ein unentweglicher Anker für unſere Hoffnung.

a) Unſere chriſtliche Hoffnung gereicht uns nicht zur Beſchämung, lehrt der Apoſtel; ſie iſt eine untrügliche. Chriſtus hat ſich für uns geopfert, da wir Sünder, alſo Feinde Gottes, waren. Wie dürften wir alſo jemals zweifeln, Liebe und Erbarmen bei Gott zu finden, nachdem Chriſtus in ſeinem Tode das Werk der Verſöhnung für uns vollbracht hat? (Röm. 5, 5—10) [2]. Wie ſollten wir, ſo fragt Paulus an einer andern Stelle, einem unüberwindlichen Hinderniſſe auf unſerm Heilswege begegnen können? „Wenn Gott für uns iſt, wer iſt wider uns? Welcher ja des eigenen Sohnes nicht ſchonte [3], ſondern für uns Alle ihn hingab, wie wird er nicht auch mit ihm Alles uns ſchenken? Wer wird Anklage führen gegen Auserwählte Gottes? Gott, der da rechtfertigt? Wer iſt es, der ein Verdammungsurtheil fällt? Chriſtus Jeſus, der geſtorben iſt, ja noch mehr, der auch auferſtanden iſt, welcher

---

[1] Delitzſch a. a. O. S. 308.

[2] Vgl. oben S. 118 ff.

[3] „Das ἰδίου ſteht hier mit Nachdruck: Größeres, ſeinem Weſen und ſeinem Herzen Näheres, als ſeinen eigenen Sohn hat Gott nicht; hat er nun dieſen für uns in den Tod hingegeben, ſo hat er das Höchſte und Liebſte hingegeben. Alles Andere, was Gott uns ſonſt noch gibt, iſt gleichſam nur Zugabe. In dieſer einen Liebesthat, der Hingabe ſeines Sohnes, liegt zugleich die ſichere Bürgſchaft, daß Gott uns Alles, was uns wahrhaft heilſam iſt, ſchenken will.“ Bisping z. d. St.

auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch sich verwendet für uns?[1] Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Trübsal? oder Bedrängniß? oder Verfolgung? oder Blöße? oder Gefahr? oder Schwert? ... Aber in all diesem tragen wir einen überaus vollständigen Sieg davon durch den, der uns geliebt hat" (Röm. 8, 31—37). Wenn das Andenken an die himmlische Erhabenheit des Erlösers jemals uns Veranlassung zu Verzagtheit und Kleinmuth bieten könnte, so dürfen wir, um unser Vertrauen zu beleben, uns nur daran erinnern, auf welchem Wege Christus in seine Herrlichkeit eingegangen ist. „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte; vielmehr einen solchen, der versucht ist in allen Stücken gleicherweise ohne Sünde" (*κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας* Hebr. 4, 15)[2].

b) Es ist schon früher hervorgehoben worden, wie der Apostel die Auferstehung Christi und die von ihm ausgehende Spendung des heil. Geistes und seiner Gnadengaben als eine Offenbarung der Gottheit des Erlösers und als einen Beweis für die Wahrheit des Evangeliums betrachtete[3]. Die an dem Gottmenschen erwiesene Macht Gottes soll unserm Glauben an unsere zukünftige Auferstehung und Verherrlichung zur Bürgschaft dienen und unserer Hoffnung Stütze und Maß darbieten.

In diesem Sinne erfleht der Apostel den Gläubigen von Gott die Erleuchtung des Herzens, damit sie erkennen möchten, „welches die Hoffnung seiner (Gottes) Berufung sei, und welches der Reichthum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen; und welches die überschwängliche Größe seiner Macht sei in Bezug auf uns, die

---

[1] „In dieser zweiten Frage liegt eine schöne Steigerung: Sollte etwa Christus uns verdammen, der gerade deßhalb für uns gestorben ist, um uns von dem Verdammungsurtheil zu befreien? Aber nicht bloß ist er für uns gestorben, sondern er ist auch auferstanden, um uns das Leben mitzutheilen; noch mehr: er sitzt in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit zur Rechten seines Vaters, d. h. nimmt Theil an der göttlichen Weltregierung, bis er alle seine Feinde, die auch unsere sind, zum Schemel seiner Füße gemacht und die Seinigen zur Herrlichkeit geführt hat; der uns also schirmen kann. Noch mehr: er ist ewiger Hoherpriester, der sich immerdar für uns verwendet, für uns beim Vater intercedirt, für uns fortwährend sein Opfer darbringt zur Versöhnung unserer Sünden, — und er sollte uns verdammen?" Ebendas.

[2] *Καθ' ὁμοιότητα* scil. *ἡμῶν*. Vgl. 2, 17 ff.; 5, 7 f.; 12, 2 f. und oben S. 149 f.

[3] Apg. 17, 31. Röm. 1, 4. 1 Kor. 18, 24; 12, 2 ff. 15, 13 ff. Hebr. 2, 3. Vgl. oben S. 145 ff.

wir gläubig sind, gemäß der Wirksamkeit der Kraft seiner Stärke, welche er wirkte in Christo, indem er ihn auferweckte von den Todten und ihn setzte zu seiner Rechten in den Himmeln" (Eph. 1, 18—20) [1]. Aus demselben Grunde betont Paulus es so nachdrücklich, daß Christus auch hinsichtlich seiner durch Leiden und Tod gewonnenen jenseitigen Glorie „der Anführer unseres Heiles sei" (Hebr. 2, 10), und fordert er die Gläubigen auf, zur Befestigung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung auf den im Himmel verherrlichten Erlöser, als auf ihren Vorläufer (πρόδρομος), hinzublicken (Hebr. 3, 1. 14; 6, 7—20; 10, 19—23. Kol. 3, 1—4).

Weil unsere Hoffnung in Christo so unzweifelhaft verbürgt ist, redet der Apostel an einer Stelle so, als ob uns schon alle Gnaden des Heiles und der Beseligung mit Christo zu Theil geworden wären: „Gott (aber), welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, und zwar uns, die wir todt waren durch die Uebertretungen, wiederbelebt mit Christo [2] (durch Gnade seid ihr gerettet), und miterweckt und mitversetzt in den Himmel in Christo Jesu" (Eph. 2, 4—6).

Der in seine Herrlichkeit eingegangene Christus ist auch das Vorbild der Auserwählten in Bezug auf ihre (jenseitige) Vollendung. Sie sollen dem Rathschlusse Gottes gemäß „gleichgestaltet werden dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29). Dieses gilt insbesondere auch von der Auferstehung und von der Verklärung der Leiber. Diese Idee deutet der Apostel an, wenn er Christus „den Erstling (ἀπαρχή) der (zu unvergänglichem Leben erstehenden) Entschlafenen" (1 Kor. 15, 20. 23. vgl. m. Apg. 26, 23), oder „den Erstgeborenen aus den Todten"

---

[1] „Si contextum Apostoli consideramus, apparebit eum loqui de *futuri saeculi bonis*, quae adhuc speranda restant, id est, de beata resurrectione et gloria coelesti. Introducit enim resurrectionem et gloriam Christi, ut doceat nos sperare, quod eadem virtute Dei similiter resuscitandi sumus ad vitam immortalem et gloriosam." *Est.* in h. l. „Enumeratis beneficiis, quae Apostolus conferenda optat Ephesiis in futurum, hic consequenter ponit formam et exemplar illorum beneficiorum. Sicut autem vita Christi est forma et exemplar justitiae nostrae, ita et gloria et exaltatio Christi est forma et exemplar gloriae et exaltationis nostrae." *Thom. Aq.* in h. l.

[2] Συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ d. h. Gott hat es uns verliehen mit Christo zu leben, vita justitiae. Vgl. Gal. 2, 20: „Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus."

(Kol. 1, 18) nennt; ebenso, wenn er sagt, daß die Auserwählten nach der Auferstehung „das Bild des himmlischen Menschen (Christus) an sich tragen werden", wie sie früher das Bild des irdischen Menschen, Adams, an sich getragen haben (1 Kor. 15, 49. vgl. m. V. 47. 48). Endlich lehrt der Apostel ausdrücklich, bei seiner Wiederkunft vom Himmel her werde Christus „umgestalten den Leib unserer Niedrigkeit in einen dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalteten, vermöge der (ihm innewohnenden) Kraft, sich auch Alles unterwerfen zu können" (Phil. 3, 21).

Fragen wir nun nach dem innern Grunde dieses Zusammenhanges zwischen der Glorie des Gottmenschen und unserer Hoffnung, so verweist Paulus uns auf die übernatürliche Lebensverbindung, die zwischen Christus, als dem Haupte der Kirche, und den Gläubigen als seinen Gliedern besteht [1]. Kraft dieser Lebensverbindung und ihrer beseligenden Wirkungen ist Christus das wahre Gegenbild des ersten Adam. So gewiß es ist, daß alle Menschen kraft der geschlechtlichen Abfolge von diesem die Sünde und ihr Verderben überkommen, ebenso unzweifelhaft werden die in geistiger Lebensverbindung mit Christus Verharrenden an dem ewigen, glückseligen Leben ihres Hauptes Theil nehmen (Röm. 5, 17. 21; 8, 11. 2 Tim. 2, 10—13). Christus würde nicht „in allen Stücken die erste Stelle einnehmen", wie es im Plane Gottes festgestellt ist (Kol. 1, 18); er würde nicht der Anfang und das Haupt der Kirche genannt werden können (ebendas.), wenn es den Gläubigen nicht beschieden wäre, in himmlischer Verklärung sich ihm, als dem Haupte, anzufügen. Auch hier findet der Satz seine Anwendung, daß „die Kirche der Leib Jesu Christi sei und die Fülle dessen, der in Bezug auf Alles in Allen erfüllt wird" (Eph. 1, 22. 23) [2]. Die Glorie des Hauptes würde nicht vollkommen sein, wenn die Glieder keinen Antheil an derselben gewännen. Sie ist also Grund und Maßstab unserer Hoffnung [3]. Demselben Gedankenkreise gehören auch hin-

18 das Haupt des Leibes, der Kirche, welcher ist An-
Er den Todten (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), damit
alle einnehme."

nsprechende Ausführungen dieser pau-
nde an: „Quia igitur Christi ascen-
it gloria capitis, eo spes vocatur
us gaudiis et pia gratiarum actione
i possessores firmati sumus, sed etiam

wieder die Aeußerungen des Apoſtels an, in welchen er die Gläubigen als Söhne Gottes bezeichnet, die Gott an Kindes Statt angenommen und die Chriſtus darum ſeine Brüder nenne (Hebr. 2, 10 f. Röm. 8, 14—16. Gal. 4, 4—7. Eph. 1, 5). Als Söhne Gottes ſind ſie auch Erben Gottes, und als Brüder Chriſti Miterben Chriſti (Gal. 4, 7. Röm. 8, 17).

---

coelorum in Christo superna penetravimus; ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit.“ *Leo M.* Serm. 1. de Ascens. Dom. — „Glorificatio Domini nostri Jesu Christi resurgendo et ascendendo completa est. Ideo resurrexit, ut nobis exemplum resurrectionis ostenderet; et ideo ascendit, ut nos desuper protegeret. Habemus ergo Dominum et Salvatorem nostrum Jesum Christum prius pendentem in ligno, nunc sedentem in coelo. Pretium nostrum dedit, cum penderet in ligno, colligit quod emit, cum sedet in coelo. Cum enim omnes collegerit, quos utique per tempora colligit, in fine temporis veniet, et quomodo scriptum est, *Deus manifeste veniet* (Ps. 49, 3), non quemadmodum primitus venit occultus, sed sicut dictum est, manifestus. Occultum enim oportebat eum venire, ut judicaretur: manifestus autem veniet, ut judicet.“ *Aug.* Serm. 263. de Ascens. 3. (ed. Bened.) „Capitis (enim) praecessio, spes membrorum est ... Mortem Christi miremur, resurrectionem vero laudemus potius quam miremur. Perditio nostra peccatum nostrum; sanguis Christi, pretium nostrum. Resurrectio Christi, spes nostra; adventus Christi, res nostra.“ *Ib.* Serm. 265. de Ascens. 5. Vgl. *Thom. Aqu.* Summa theol. P. III. Qu. 57. art. 6: „Ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi in coelum, secundum quod ipse dicit Joan. 14, 2: *Vado parare vobis locum;* et Mich. 2, 13: *Ascendit pandens iter ante eos.* Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra, quo caput praecessit. Unde dicitur Joan. 14, 3: *Ut ubi ego sum, et vos sitis.* Et in hujus signum animas sanctorum, quas de inferno eduxerat, in coelum traduxit, secundum illud Ps. 67, 17: *Ascendens (Christus) in altum, captivam duxit captivitatem* (Eph. 4, 8); quia scilicet eos, qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in coelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos.“

Dritter Haupttheil.

Die Zuwendung der Erlöſungsgnaden an die Menſchheit.

Erſtes Kapitel.

Rechtfertigung und Gnade. Die Erlöſung als ein Werk des heil. Geiſtes.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen der Rechtfertigung.

§. 1.

Ueberſicht.

Verſöhnung mit Gott, Gnade und ewiges Leben hat Chriſtus durch ſein Opfer am Kreuze für alle Menſchen aller Zeiten erworben. Die Erhöhung und Verherrlichung des Gottmenſchen ſoll nach Gottes Plan das ewige Heil der Erlösten vorbildlich darſtellen und verbürgen. Der Erlöſer ſelbſt iſt immerdar zu ihren Gunſten thätig mit ſeiner Gnadenſpendung, mit ſeinem himmliſchen Opfer und mit ſeiner Fürſprache vor Gottes Thron. Dieſe fortdauernde Wirkſamkeit des erhöhten Gottmenſchen bezweckt nicht die Begründung des Heiles, ſondern die Zuwendung desſelben an die einzelnen Glieder des erlösten Geſchlechtes. Dieſe beiden Seiten des Erlöſungswerkes, welche man die objective und die ſubjective nennen könnte, werden vom Apoſtel ſehr genau unterſchieden [1].

Die Aneignung der Erlöſungsgnaden von Seiten des einzelnen Menſchen geſchieht in Kraft der Rechtfertigung (δικαίωσις Röm. 4, 25; 5, 18). Die Heilsgnade ſelbſt nennt der Apoſtel Gerechtigkeit

---

[1] Vgl. oben S. 113 ff.

von Gott oder aus Gott (δικαιοσύνη θεοῦ oder ἐκ θεοῦ) [1]. Beide Ausdrücke und Begriffe gehören zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der paulinischen Lehre. Die Gerechtfertigten nennt Paulus die Erretteten (Eph. 2, 8. Tit. 3, 5 u. a. St.). Sie sind befreit aus der zum ewigen Tode führenden Gewalt der Sünde, aus dem Reiche der Finsterniß und des Teufels (Apg. 26, 18), und eingetreten in die Gnadenordnung Jesu Christi, deren Endziel das ewige Leben ist (Röm. 6, 21—23. Kol. 1, 13). Bei diesem subjectiven Heilswerke sind göttliche und menschliche Thätigkeiten mannigfach in einander verschlungen; göttliche Gnade und menschliche Freiheit sind die beiden Factoren desselben.

Wie die Sünde nicht bloß als ein im Innern des Menschen verborgenes Geheimniß sich darstellte, sondern zu einer in ihren Wirkungen äußerlich wahrnehmbaren sittlichen Macht, mit einem ihr eigenthümlichen „Weltreiche", sich gestaltet hatte [2]; wie ferner die vorbereitende mosaische Offenbarungsanstalt ihre Segnungen nicht in einer rein geistigen Weise den Menschen vermittelte, sondern veranschaulicht und bedingt durch mancherlei sinnliche Formen und innerhalb des Kreises einer gesellschaftlichen, politisch-religiösen Ordnung, so beschränkt sich auch die Ausführung des Erlösungswerkes Christi nicht auf eine im Innern des Menschen verborgene Gnadenwirkung. Sie bezweckt vielmehr die Wiederaufrichtung des durch die Sünde zerstörten Reiches Gottes auf Erden [3]. Die Gnade Jesu Christi soll dem Plane Gottes gemäß zu einer weltbeherrschenden Macht werden, wie es vordem die Sünde war (Röm. 5, 21). Auch sie soll, wie vorher das mosaische Gesetz, eine gesellschaftliche Ordnung in der Welt begründen (die Kirche); auch sie soll dem Menschen durch äußerlich wahrnehmbare sinnliche Formen und Institutionen veranschaulicht und vermittelt werden (Sacramente, Opfer).

Den Aposteln lag es ob, die thatsächliche Ausführung dieser Gnadenordnung und den ersten Ausbau dieses Reiches Christi in der Menschheit anzustreben, gewissermaßen die ersten Bausteine dem von Christus selbst gelegten Fundamente hinzuzufügen (1 Kor. 3, 11 ff. Eph. 2, 20—22). Es war daher ganz natürlich, daß sie dieses in der ersten Entwicklung begriffene Gottesreich weniger zum Gegenstande ihrer

---

[1] Röm. 1, 17; 3, 22. Phil. 3, 9. Vgl. oben S. 27 f.
[2] Vgl. oben S. 66 ff.
[3] Vgl. oben S. 107.

theoretiſchen Lehrvorträge machten. Dieſe mußten ſich vorzüglich mit den großen Thatſachen, welche die Erlöſung begründet hatten und den nächſten Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens bilden, beſchäftigen. Zudem war ja die Kirche ſelbſt ſeit dem erſten Pfingſtfeſte als ein thatſächliches Wunder von Gott in die Welt hineingeſtellt worden. Sie ſelbſt legte unwiderſprechliches Zeugniß ab über den, der ſie gegründet, ſowie über ihre eigene Natur und Beſtimmung. Jedoch auch hier begegnen wir wiederum einer höchſt ſchätzbaren Eigenthümlichkeit der pauliniſchen Lehre. Neben dem, was Chriſtus in den Evangelien über das von ihm gegründete Gottesreich, die Kirche, vorträgt, haben wir die eingehendſten Belehrungen über dasſelbe den Schriften des Apoſtels Paulus zu verdanken.

§. 2.

Die Rechtfertigung eine Gnade und ein Werk Gottes im Menſchen.

1. Mit dem größten Nachdrucke wird in der pauliniſchen Lehre der Satz betont, daß der gefallene Menſch nicht aus eigener Kraft oder durch eigenes Bemühen die gottgefällige Gerechtigkeit in ſich herſtellen könne. Selbſt die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes mit all ſeinen liturgiſchen Inſtitutionen reichte dazu, abſtract für ſich betrachtet, nicht aus [1]. Die ſolcherweiſe vermeintlich erworbene Gerechtigkeit, welche Paulus eine ſelbſteigene [2], oder auf Geſetzeswerken beruhende [3] nennt, genügt nicht vor Gott. Es iſt eine Täuſchung, wenn der Jude in ihr die zum Heile erforderliche ſittliche Beſchaffenheit zu beſitzen wähnt [4].

2. Die Rechtfertigung des Sünders iſt ein Werk oder eine Thätigkeit Gottes [5]. Der durch ſie bewirkte ſittliche Zuſtand des Menſchen, die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), iſt ein Geſchenk oder eine Gnade Gottes [6], die für alle Menſchen erworben wurde durch Chriſtus, und

---

[1] Röm. 3, 20: *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ.*

[2] *Ἰδία δικαιοσύνη.* Röm. 10, 3. Phil. 3, 9.

[3] *Δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* oder *ἐκ νόμου.* Röm. 3, 20; 9, 32. Gal. 2, 16. Phil. 3, 9. Tit. 3, 5.

[4] Röm. 3, 20; 9, 30 — 10, 4. Gal. 2, 16. Hebr. 9, 13.

[5] Röm. 3, 26. 30; 4, 5. Gal. 3, 8.

[6] *χάρις, χάρισμα, δῶρον, δώρημα.* Röm. 5, 15—21. Eph. 2, 8.

von ihm zugetheilt wird durch die Vermittlung des heil. Geiſtes [1]. Daher auch die Benennung dieſer Heilsgnade mit dem Ausdrucke Gottes-Gerechtigkeit [2]. Die Gerechtfertigten ſind als ſolche ein Gebilde Gottes (*ποίημα τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 10), eine neue Schöpfung Gottes (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Wie durch Adams Sünde alle Menſchen zu Sündern **gemacht** worden waren, ſo will Gott ſie auch auf Grund des Erlöſungswerkes Chriſti zu Gerechten machen [3].

3. Schon dieſe Ausſprüche verbieten es, die Rechtfertigung als einen bloß äußerlichen, juridiſchen Act aufzufaſſen, „wodurch Gott den Sünder um Chriſti willen für gerecht erklärt" [4]. Wie wollte man es auch erklären, wenn **Paulus** ſagte, „mittelſt ſeiner Gnade" (*τῇ αὐτοῦ χάριτι*) erkläre Gott den Sünder für gerecht (Röm. 3, 24. Tit. 3, 7)? oder wenn er lehrte, „nicht in Kraft von Geſetzeswerken, ſondern mittelſt des Glaubens, oder durch den Glauben" (Röm. 3, 28. 30. Gal. 2, 16) werde der Menſch für gerecht erklärt? Wenn der Apoſtel an einzelnen Stellen [5] *δικαιοῦν* in der Bedeutung „für gerecht erklären" gebraucht, ſo handelt es ſich eben dort um eine richterliche Thätigkeit im eigentlichen Sinne, nicht aber um den Rechtfertigungsproceß, wovon wir hier reden. Es können alſo dieſe wenigen Stellen nicht allgemein für die Erklärung des in Rede ſtehenden Begriffes maßgebend ſein.

Wenn ferner *δικαιοῦν* und *δικαίωσις* als Gegenſätze von *ἐγκαλεῖν*, beſchuldigen (Röm. 8, 33), und *κατάκριμα*, Verdammung, aufgeführt

---

[1] Röm. 3, 24: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι κτλ.* Tit. 3, 7.

[2] Vgl. oben S. 27 f. *Aug.* de spir. et litt. c. 11: „Haec est justitia Dei, quae in testamento veteri velata, in novo revelatur quae ideo justitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit." Tract. 26. in Joan. n. 1: „Justitia Dei hic (Rom. 10, 3) dicitur, non qua justus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut justus sit homo per Deum."

[3] Röm. 5, 19: *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.* Vgl. 2 Kor. 5, 21.

[4] „Nur dieſes Urtheil, welches den Sünder der empiriſchen Beſchaffenheit ſeines Lebens zum Trotz für einen Gerechten erklärt, umfaßt der pauliniſche Begriff der Rechtfertigung, nicht die Bewirkung des Kindſchaftsverhältniſſes in den Gläubigen." **Meßner** a. a. O. S. 25 f. Vgl. *Apol. Conf.* III. n. 184. 185. bei **Haſe** a. a. O. S. 125: „Justificare hoc loco (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem. Itaque cum hoc loco justitia nostra sit *imputatio* alienae justitiae, aliter hic de justitia loquendum est, quam quum in philosophia aut in foro quaerimus justitiam proprii operis, quae certe est in voluntate." Vgl. n. 131. a. a. O. S. 109.

[5] Röm. 2, 13. vgl. m. 3, 4; 1 Kor. 4, 4.

werden; wenn von demjenigen, welcher der Rechtfertigung noch nicht theilhaftig geworden ist, gesagt wird, er sei straffällig vor Gott (Röm. 3, 19), oder er befinde sich unter dem Fluche (Gal. 3, 10 f.), so darf auch hieraus mit nichten der allgemeine Schluß gezogen werden, „es könne über den forensischen Charakter des δικαιοῦν bei Paulus kein Zweifel sein“ [1]. Es folgt nur dieses, daß die Nachlassung der Sündenschuld oder die Vergebung der Sünden eines der Momente sei, welche die Rechtfertigung des Sünders in sich schließt, nicht aber, daß der Begriff der Rechtfertigung hierin allein aufgehe [2]. Anderweitige Erörterungen des Apostels führen zu entgegengesetzten Schlüssen.

4. Hierhin sind zunächst die Stellen zu rechnen, in welchen die Rechtfertigung als eine Offenbarung der Gerechtigkeit und Heiligkeit und der Macht Gottes dargestellt wird.

a) Mit der Heilsordnung in Christo ist eine neue, prägnante Offenbarung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes gegeben, insofern nämlich Gott einerseits eine vollkommene Genugthuung für die Sündenschuld der Menschen durch das Sühnopfer Christi empfing, und andererseits auf Grund dieser Sühne die Sünde selbst von dem Menschen hinwegnimmt und in dem Gerechtfertigten seine (Gottes) eigene, demselben mitgetheilte Heiligkeit oder Gerechtigkeit zur Anschauung bringt und verherrlicht (Röm. 3, 25. 26) [3]. „Daß δικαιοῦν hier nicht heißen kann „für gerecht erklären“, oder „gerechtsprechen“, geht daraus hervor, daß ja nach dem Wortlaute kraft dieser δικαίωσις dem Gläubigen τὸ δίκαιον εἶναι verliehen werden soll, in demselben Sinne, wie dieses von Gott prädicirt wird, also wohl nicht anders als in dem Begriffe einer inhärenten Eigenschaft. Auch soll ja nach der ganzen Darstellung darin Gottes Gerechtigkeit (als moralische Eigenschaft) an den Tag hervortreten, daß er den Sünder nicht bloß mit der Nachlassung der Schuld

---

[1] Schmid a. a. O. II. Bd. S. 334.

[2] Wir läugnen also nicht, was selbstverständlich ist, daß die Rechtfertigung des Sünders auch ein anderes Urtheil Gottes über ihn begründe und einschließe. Das wahre Verhältniß ist aber dieses: Weil kraft der Rechtfertigung der Sünder aufhört, ungerecht und verdammungswürdig zu sein vor Gott, beurtheilt und behandelt ihn Gott als Gerechten. Nur so können wir es mit der göttlichen Heiligkeit und Wahrhaftigkeit in Einklang bringen, wenn Paulus sagt: Gott rechtfertigt den Gottlosen (Röm. 4, 5). Hier gilt das Wort des Psalmisten: „Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.“ Ps. 18, 10. Vgl. Röm. 2, 2.

[3] Vgl. Hebr. 9, 13. 14. 26. 28 und oben S. 110 f.

begnadiget, ſondern in's Gegentheil von dem, was er vorher war, umwandelt, d. h. einen in Geſinnung und Geſittung Gerechten aus ihm macht. An dieſem ſtellt ſich die Gnade qua rechtfertigende offen dar" [1].

b) Weil das Evangelium dieſe wirkſame Offenbarung, d. i. die Zutheilung der göttlichen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) an die Menſchen vermittelt, nennt Paulus dasſelbe eine Kraft Gottes (δύναμις θεοῦ Röm. 1, 16. 17). Die erlöſende Thätigkeit Gottes in den Gläubigen, wodurch ſie zur Erbſchaft der ewigen Glorie befähigt werden, d. i. die Rechtfertigung (Tit. 3, 7), beſchreibt er als eine Wirkſamkeit der überſchwänglich großen göttlichen Macht (Eph. 1, 19) [2]. Chriſtus ſelbſt erweiſt ſich vermöge ſeiner erlöſenden Thätigkeit in den einzelnen Gläubigen „als Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor. 1, 24) [3].

---

[1] Reithmayr a. a. O. S. 106. Vgl. 2 Kor. 5, 21: „Den, der die Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm." Prägnanter hätte wohl kaum der Gegenſatz einer bloß äußerlich dem Menſchen zugerechneten Gerechtigkeit ausgeſprochen werden können, als es hier geſchieht.

[2] Vgl. oben S. 112 f.

[3] Es muß zugeſtanden werden, daß der Begriff, den der Apoſtel, wie der Zuſammenhang ſeiner Rechtfertigungslehre unzweifelhaft darthut, mit den Worten δικαιοῦν und δικαίωσις verbindet, ſowohl dem claſſiſchen als auch dem altteſtamentlichen Sprachgebrauche fremd iſt. Im claſſiſchen Sprachgebrauch bedeutet δικαιοῦν das Rechte thun, Recht ſprechen, für recht und gerecht halten oder erklären; im Alten Teſtament ſind die beiden letzten Bedeutungen vorherrſchend. Die einzige Vermittlung zwiſchen dem pauliniſchen und dem altteſtamentlichen Sprachgebrauche liegt in dem Worte δίκαιος, welches auch im A. T. als Bezeichnung des Menſchen dient, welcher ſittlich vollkommen ſo beſchaffen iſt, wie es Gottes Wille iſt (vgl. z. B. Pſ. 1, 6; 5, 12; 11, 3. 5. Sprüchw. 3, 33 u. ſ. f.). Die Idee ſelbſt aber, die Mittheilung einer den Menſchen umſchaffenden Gnade der Gerechtigkeit, war dem A. T. nicht gänzlich fremd (vgl. z. B. Iſ. 1, 18. Ez. 18, 30 f. 36, 22 ff.). Am wenigſten darf die Rückſicht auf den claſſiſchen Sprachgebrauch uns bei der Beurtheilung des pauliniſchen Gebrauches von δικαιοῦν behindern. Es handelt ſich ja hier jedenfalls um die Bezeichnung einer Idee, welche dem heidniſchen Sprachgeiſte gänzlich fremd war. Nicht alſo die ſprachlichen Momente, welche nicht ausreichen und zu unlösbaren Widerſprüchen mit den theologiſchen Begriffserklärungen des Apoſtels ſelbſt führen, ſind hier zuerſt und ausſchließlich in Betracht zu ziehen, ſondern aus den in der pauliniſchen Lehre vorliegenden theologiſchen oder dogmatiſchen Momenten iſt der ſprachliche Ausdruck zu beurtheilen. Man vgl. was Döllinger, Chriſtenthum u. Kirche, S. 146 f. über das in den apoſtoliſchen und chriſtlichen Sprachgebrauch aufgenommene χάρις ſagt.

§. 3.

Rechtfertigung und Heiligung.

Der Zweck des Erlösungswerkes Christi beschränkte sich, wie früher gezeigt worden ist, nicht auf die bloße Tilgung der Sündenschuld des Menschen. Die Versöhnung (καταλλαγή), welche der Opfertod Christi stiftete, darf nicht als eine bloß äußerliche Nachlassung der Sünde aufgefaßt werden. Der gefallene Mensch soll vielmehr kraft derselben eines neuen sittlichen Lebens theilhaft werden, das ihn zum Gegenstande des Wohlgefallens Gottes, zum Erben ewiger Seligkeit in Gott macht. Wenn nun der Apostel die persönliche Aneignung jener Heilsgnaden von Seiten des Menschen in dem Begriffe der Rechtfertigung (δικαίωσις) zusammenfaßt; wenn er den Inbegriff dessen, was dem Menschen das Heil vermittelt und was ihm im Evangelium als Geschenk Gottes und Frucht des Werkes Christi angeboten wird, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) nennt, so kann wegen dieses Zusammenhanges über die Bedeutung der genannten Begriffe kein Zweifel obwalten.

1. Die Rechtfertigung besteht hiernach allerdings zunächst in der Sündenvergebung, oder in der Nachlassung der Sündenschuld [1]. Das ist die erste Gabe (δώρημα), die uns in der Rechtfertigung durch Christus zu Theil wird, und die Grundlage aller übrigen [2]. Die Nachlassung der Sünden (ἄφεσις) ist eines der unterscheidenden Merkmale der seit Christus angebrochenen Offenbarungsperiode [3]. Die Gerechtfertigten haben Frieden mit Gott, sind versöhnt mit ihm (Röm. 5, 1. 10. Eph. 2, 17. 18). Aber so wenig die Schuld und Verdammungswürdigkeit die einzige Folge der Sünde ist, welche auf dem Menschen lastet, so wenig ist mit der Aufhebung derselben die gottgefällige Gerechtigkeit in ihm hergestellt.

2. Die Sünde haftet dem unerlösten Menschen an als ein Gott mißfälliger sittlicher Zustand. Durch selbsteigenes Bemühen kann er sich nicht von demselben befreien. Die in der Rechtfertigung ihm zu Theil werdende Gnade Gottes wirkt diese Befreiung, so daß er in Folge der-

---

[1] Röm. 5, 16. vgl. m. 4, 6—8. Apg. 13, 39.

[2] Kol. 1, 13. 14: „(Gott), der uns errettet hat aus der Gewalt der Finsterniß und versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden." Röm. 8, 1.

[3] Apg. 13, 38; 26, 18. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 28; 10, 18. vgl. m. Röm. 3, 25. 26.

ſelben gerecht iſt vor Gott (δίκαιος), d. h. ſittlich ſo beſchaffen, wie er es nach Gottes Willen ſein ſoll. Sündenvergebung und ſittliche Umwandlung durch Gottes Gnade (Heiligung) ſind untrennbar in der Rechtfertigung mit einander verbunden [1]. Paulus ſtellt dieſe wahrhaft ſchöpferiſche Wirkſamkeit der Rechtfertigungsgnade im Menſchen unter den verſchiedenſten Geſichtspunkten dar, entſprechend den mannigfaltigen Wirkungen der Sünde im Menſchen, denen ſie entgegenkommen will.

a) In der Rechtfertigung vollzieht ſich eine geiſtige Wiedergeburt und ſittliche Erneuerung des Menſchen durch die ihm eingegoſſene Gnade Gottes. „Als die Güte und Menſchenfreundlichkeit Gottes unſeres Heilandes erſchien, ſo hat er nicht in Folge von Werken in der Gerechtigkeit, die wir verrichteten, ſondern nach ſeinem Erbarmen uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geiſtes [2], den er reichlich über uns ausgegoſſen hat durch Jeſus Chriſtus unſern Heiland, damit wir, gerechtfertigt durch ſeine Gnade, Erben werden gemäß der Hoffnung ewigen Lebens“ (Tit. 3, 4—7). Nach dem Zuſammenhange dieſes Satzes kann es nicht zweifelhaft ſein, daß die Wiedergeburt und Erneuerung des Menſchen durch den heil. Geiſt mit der Rechtfertigung in Eins zuſammenfalle. Die durch die Geiſtestaufe Umgewandelten (V. 5) ſind eben die Gerechtfertigten (V. 7) [3].

---

[1] Die Gnade der Gerechtigkeit „iſt daher entgegengeſetzt jenem Princip der Sünde, welches von den erſten Menſchen an Alle geknechtet und elend gemacht hat, und beſtimmt, dieſes zu überwinden. Der zweite göttlich-menſchliche Adam ſollte mächtiger ſein, zu befreien und zu reinigen, als der erſte es geweſen, zu verderben und zu knechten. Iſt dort die Quelle des Todes, die phyſiſche und die moraliſche, ſo iſt hier die Quelle des Lebens. Wie durch den Fall und deſſen Folgen der Menſch nicht etwa bloß zurechnungsweiſe, ſondern wahrhaft und innerlich Sünder wurde und ein Princip des Böſen ſich dem ganzen Geſchlechte mittheilte, ſo iſt die Gerechtigkeit, als das dem Uebel, gegen welches dieſelbe vorgekehrt worden, genau entſprechende Heilmittel, ein durch innere ethiſche Umwandlung im Menſchen bewirkter Zuſtand. Durch den Gehorſam des Einen werden die Vielen gerecht gemacht (Röm. 5, 19).“ Döllinger a. a. O. S. 188 f.

[2] Ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀναχαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Vgl. Joh. 3, 5—7.

[3] „Paulus hat eben (V. 3) geſagt, daß die Chriſten durch die Geiſtestaufe Umgewandelte und Neugeſchaffene ſeien; dafür ſetzt er jetzt als gleichbedeutenden Ausdruck: Gerechtfertigte (V. 7). So erklärt ſich der Apoſtel allenthalben über die chriſtliche Gerechtigkeit. Diejenigen alſo, welche dieſe nur auf die Vergebung der Sünden beſchränken, die Heiligung aber von dem Begriffe derſelben ausſchließen, ja, welche ſogar darunter nicht die Entfernung der Sünde, ſondern nur die Bedeckung und Nichtanrechnung derſelben verſtehen, ſo daß der Menſch von Gott als

Wenn Paulus hier die Rechtfertigung bildlich eine Wiedergeburt des Menſchen nennt, ſo iſt darin eine Beziehung auf das dem Menſchen von Natur anhaftende Erbübel der Sünde nicht zu verkennen [1]. Derſelbe bildliche Ausdruck bezeichnet auch die Rechtfertigung und Erneuerung des ſündigen Menſchen klar als Gottes Werk, als eine ihm innewohnende Gnade. Dieſe Gnade kann der Menſch ſich nicht verdienen; er hat keinen Anſpruch auf dieſelbe durch Werke, die er etwa vorher in Gerechtigkeit (ἐν δικαιοσύνῃ), d. h. in einem gottgefälligen ſittlichen Zuſtande vollbracht hätte. Solche Werke hat der noch nicht gerechtfertigte Menſch nicht aufzuweiſen (Eph. 2, 9) [2]; ſeine Werke ſind todte Werke (Hebr. 6, 1; 9, 14), d. h. entweder ſündhaft, oder doch unfähig, ewiges Leben dem Menſchen zu vermitteln (Röm. 5, 21; 6, 21 ff.). Noch klarer beſchreibt der Apoſtel den Eintritt in die Heilsordnung Chriſti (die Rechtfertigung des Sünders) als eine ſchöpferiſche That Gottes im Menſchen, wodurch ein innerer Zuſtand gottgefälliger Heilig-

---

Gerechter betrachtet werde, ohne daß er in Wirklichkeit gerecht ſei, und welche daher δικαιοσύνη erklären als Gottgefälligkeit, welche der Menſch habe, ohne daß er Tugend und wahrhaft gutes Leben in ſich trage, dieſe Alle mögen doch einmal aufhören, eine Anſicht, welche theils in ſich jedem ſittlichen Verſtande widerſpricht, theils in ihrer Einſeitigkeit und dem Trennen weſentlich zuſammengehöriger Momente falſch iſt, dem Apoſtel zuzuſchreiben." Mack a. a. O. S. 134.

[1] *Conc. Trid.* sess. VI. cap. 3: „Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti; quum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant: ita nisi in Christo renascerentur, numquam justificarentur; quum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur."

[2] Wir können hier von der exegetiſchen Controverſe abſehen, ob der Apoſtel Tit. 3, 5 mit dem Ausdrucke λουτρόν, lavacrum, die Taufe ſelbſt habe bezeichnen wollen, oder ob in demſelben nur bildlich die reiche Fülle der vom Himmel her über die Gläubigen ausgegoſſenen Gnade beſchrieben werde. Biſping ſagt hierüber: „Nach der conſtanten Symbolik der heil. Schrift iſt neben dem Feuer das Waſſer Symbol des heil. Geiſtes. Daher nannten ſchon die Propheten die reichlichere Ertheilung des heil. Geiſtes ein Ausgießen (Joel 3, 1) desſelben. Viele Ausleger haben den Ausdruck λουτρὸν παλιγγενεσίας unmittelbar auf den chriſtlichen Taufritus bezogen, allein mit Unrecht. Inſofern der Geiſt der innern Wiedergeburt und der Erneuerung ſeit ſeiner erſten Herabkunft am Pfingſttage dem Einzelnen regelmäßig durch die heil. Taufe mitgetheilt wird, iſt hier allerdings von dieſer die Rede, aber nur von dem Zwecke und Inhalte der chriſtlichen Taufe, nicht von dem Taufritus im Beſondern." Wir möchten lieber ſagen, es liege in dem Ausdrucke eine Hindeutung oder Anſpielung auf den Taufritus. Vgl. Eph. 5, 26. Jedenfalls iſt derſelbe in dieſem Sinne in den officiellen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen. Vgl. *Conc. Trid.* sess. VI. cap. 4.

keit in ihm erzeugt wird, wenn er ſagt, es vollziehe ſich bei demſelben „ein Ablegen des alten Menſchen und ein Anziehen des neuen, der nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ [1].

b) Die zuletzt angeführte Ausdrucksweiſe iſt mehr als ein bloßes Bild. Es ſoll darin nicht nur die Rechtfertigung als eine ſittliche Erneuerung des Menſchen anſchaulich beſchrieben werden; ſie deutet zugleich hin auf die beiden Quellen, aus denen einerſeits die Sünde und andererſeits das neue Leben der Gerechtigkeit dem Menſchen zufließen [2]. Der neue Menſch, den wir anziehen ſollen, um des Heiles theilhaft zu wer-

---

[1] Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 9. 10. Gal. 6, 15. „Solet Paulus in unoquoque nostrum distinguere duos homines, novum et veterem; non quod duae sint substantiae aut subjecta, sed ratione diversorum statuum. Qui enim indulget vitiis et obedit concupiscentiis suis, vetus homo dicitur, quia statum peccati sequitur, in quo natus est, et originem ab Adamo traxit. At qui peccato abjecto inservit justitiae et Dei mandatis obedit, novus homo appellatur, quia hunc statum non ab Adamo, nec a nativitate carnali traxit, sed a Christo, in quo per baptismum natus est et in ipso insitus est. — Hic homo vetus dicitur simul crucifigi cum Christo, quia virtute Christi in cruce mortui nostra peccata destructa et deleta sunt. Crux enim Christi peccatorum nostrorum fuit mors et destructio; ideo peccata nostra dicuntur cruci affixa, et consequenter homo vetus noster simul crucifixus.“ *Tolet.* in Rom. 6, 6. „Haec vetustas hominis per peccatum inducta est, inquantum per peccatum bonum naturae corrumpitur. Quae quidem vetustas in homine principatur, quamdiu peccato homo subjacet; et quia id, quod est principale in homine, dicitur esse ipse homo, inde est, quod in eo qui peccato subjicitur, ipsa vetustas peccati dicitur esse vetus homo.“ *Thom. Aq.* z. d. St.

[2] Vgl. die vorige Anmerk.; Bisping zu Eph. 4, 24: „War der παλαιὸς ἄνθρωπος, der mit Sünden und ſündhaften Begierden behaftete Menſch, gleichſam der erſte Adam, der durch die natürliche Zeugung in jedem Menſchen von Neuem geboren wird, ſo iſt der neue Menſch der durch geiſtige Zeugung von Chriſto, dem zweiten Adam, erzeugte und wiedergeborene Menſch, der, wie Adam vor dem Sündenfalle, rein und fleckenlos vor Gott daſteht. Der Apoſtel erklärt den Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος näher durch den Zuſatz: τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα. Vergleichen wir die Parallelſtelle Kol. 3, 10, ſo iſt klar, daß das einfache κατὰ θεὸν hier ſo viel iſt, als: κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ, und der Apoſtel blickt in dieſem Ausdrucke zurück auf die Stelle 1 Moſ. 1, 27., wo es heißt, daß Gott den Adam nach ſeinem Bilde erſchaffen habe: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Er will alſo ſagen: dieſer neue Menſch, den wir anziehen ſollen, iſt von Seite Gottes eine wahre Schöpfung, eine καινὴ κτίσις; und wie der erſte Menſch urſprünglich nach dem Bilde Gottes erſchaffen wurde, das er aber durch den Sündenfall verlor, ſo geſchieht auch dieſe Neuſchöpfung nach dem Bilde Gottes.“ Bezüglich des letzten Punktes vgl. das oben S. 59 Anm. 1 Geſagte.

den, ist Jesus Christus selbst (Röm. 13, 14. Gal. 3, 27). Die tiefe Bedeutung dieses Ausdruckes erklärt der Apostel im 6. Kap. des Römerbriefes. Gerechtfertigt werden, heißt so viel als der Sünde absterben [1]. Der Gerechtfertigte ist für die Sünde todt; Christus hat in ihm ein neues Leben erzeugt, welches seinem Wesen und seiner Bestimmung nach Gott gehört [2], mit ihm verbindet. Die Taufe ist das Mittel zur Aneignung dieses Lebens. Sie wird gespendet εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (V. 3), d. h. zu dem Zwecke, um mit Christus in Lebensverbindung zu setzen. Die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus hat aber zu ihrer Voraussetzung eine Gemeinschaft des Todes Christi [3]. Diesen Gedanken erläutert der Apostel sofort unter Hinweisung auf den Taufritus. In diesem sind beide Momente des Rechtfertigungsprocesses, Entsündigung und Heiligung, Ertödtung der Sünde und Mittheilung eines übernatürlichen Gnadenlebens symbolisirt, und zwar so, daß zugleich die Beziehung derselben zu den beiden Hauptthatsachen der Erlösung, dem Tode und der Auferstehung Christi, angedeutet wird: „Wir sind mit Christus begraben durch die Taufe auf den (d. i. Christi) Tod, damit, wie Christus erweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir wandeln in der Neuheit des Lebens. Denn wenn wir verwachsen sind mit der Aehnlichkeit seines Todes [4], so werden wir es doch auch mit seiner Auferstehung sein; da wir

---

[1] Röm. 6, 1. 2: „Was sollen wir nun sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade sich häufe? Das sei ferne. Da wir ja der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben?“ Es wäre ein Widerspruch, will der Apostel sagen, gerechtfertigt zu sein und zugleich der Sünde dienen wollen, da ja die Rechtfertigung selbst die Ertödtung der Sünde im Menschen in sich schließt.

[2] V. 11: „Also achtet auch ihr euch für solche, die todt sind für die Sünde, hingegen leben für Gott in Christo Jesu.“

[3] V. 3: „Oder wisset ihr etwa nicht, daß wir Alle, die wir getauft sind auf Jesus Christus, auf seinen Tod getauft sind (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν)?“ d. h. zu dem Zwecke, um in die Gemeinschaft des Todes Christi einzutreten in der Taufe.

[4] Σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. „Videamus, quid sit *complantari* similitudini mortis Christi. In quo velut plantam alicujus arboris ostendit mortem Christi, cui nos complantatos vult esse, ut ex succo radicis ejus radix quoque nostra suscipiens producat ramos justitiae, et fructus afferat vitae. Quod si vis de Scripturis agnoscere, quae ista sit planta, cui complantati esse debeamus, et cujus generis arbor, audi, quid de Sapientia scribitur: *Arbor*, inquit, *vitae est omnibus sperantibus in se, et qui confidunt in ea tanquam in Domino* (Prov. 3, 18). Christus ergo,

dieſes wiſſen, daß unſer alter Menſch mitgekreuzigt worden iſt (mit Chriſto), auf daß vernichtet würde der Leib der Sünde, damit wir nicht mehr dienen der Sünde" (V. 4—6). Der Tod Chriſti bezweckte die Zerſtörung der Sünde [1]. Dadurch nun vollzieht ſich im Menſchen nachbildlich (ἐν ὁμοιώματι V. 5) jenes Sterben Chriſti, und zwar in der Taufe, daß mittelſt derſelben der alte Menſch der Sünde gekreuzigt wird und ſtirbt, d. h. ohne Bild, dadurch, daß die Sünde, welche im Menſchen wohnt und herrſcht, durch die Taufgnade vernichtet wird [2]. Dieſen geiſtigen Tod, das Mitſterben mit Chriſtus, ſymboliſirt der Taufritus des Untertauchens (κατάδυσις), inſofern er an das Hinabſteigen in's Grab erinnert. — Die Auferſtehung und Verherrlichung des Erlöſers iſt ein Vorbild und eine Bürgſchaft der Gnaden, welche die Erlösten von Gott erlangen ſollen; mit dem verklärten Gottmenſchen ſollen ſie in reale Lebensgemeinſchaft treten [3]. Auch dieſes zweite Moment des Rechtfertigungsproceſſes ſtellt der Taufritus bildlich dar. Durch die Auferſtehung trat Jeſus ein in den Beſitz ſeines verklärten Lebens; aus der Taufe wie aus einem Grabe hervorgehend (ἀνάδυσις), befindet ſich der Menſch im Beſitze eines von Chriſto ihm mitgetheilten Gnadenlebens, das ihn mit Gott verbindet und deſſen Bewahrung fortan

---

Dei virtus et Dei sapientia (1 Cor. 1, 24), ipse est arbor vitae, cui complantari debemus, et novo quodam atque amabili Dei dono mors illius nobis arbor vitae efficitur." *Orig.* Comment. in ep. ad Rom. l. V. c. 9. ed. Lomm. t. VI. p. 390.

[1] V. 10: „Denn was er geſtorben iſt (ὃ γὰρ ἀπέθανε), iſt er der Sünde geſtorben einmal; was er aber lebt, das lebt er für Gott." Vgl. 8, 3. Hebr. 9, 26. 28.

[2] „Vetustas peccati (vetus homo) potest intelligi vel ipse reatus seu macula (actualium) peccatorum; vel etiam consuetudo peccandi, quae quandam necessitatem ingerit ad peccandum; vel etiam ipse fomes peccati proveniens ex peccato primi parentis. Sic igitur vetus homo noster dicitur esse simul crucifixus cum Christo, in quantum praedicta vetustas virtute Christi sublata est: vel quia totaliter est amota, sicut totaliter amovetur in baptismo reatus et macula peccati; vel quia diminuitur virtus ejus, sicut virtus fomitis, vel etiam consuetudinis peccandi." *Thom. Aq.* in Rom. 6, 6.

[3] Gal. 3, 27: „Denn Alle, die ihr in Chriſtum getauft ſeid (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), habet Chriſtum angezogen." „Dieſe Vereinigung aber bewirkt die Taufe, nicht bloß in Chriſto, d. h. in ſeinem Namen und kraft ſeines Verdienſtes, ſondern, wie der griech. Text ſehr prägnant ausdrückt, in Chriſtum (Röm. 6, 3), indem durch ſie ein Lostrennen des Menſchen aus dem ſündigen Geſchlechte des erſten Adams und eine Verpflanzung in das heilige des zweiten (Röm. 11, 24), ein Aufgenommenwerden in ſeinen myſtiſchen Leib, ein Anziehen ſeiner Gerechtigkeit und Heiligkeit vollbracht wird." Windiſchmann a. a. O. S. 90.

ſeine ſittliche Lebensaufgabe bildet [1]. Aus dieſem realen und zugleich vorbildlichen Zuſammenhange zwiſchen dem Tode Chriſti und ſeinem nach der Auferſtehung gewonnenen verklärten Leben einerſeits, und der in der Rechtfertigung dem Menſchen zu Theil werdenden Entſündigung und Heiligung andererſeits empfangen nun auch manche vereinzelt ſich findende Ausſprüche des Apoſtels ihr volles Licht. So wenn er ſagt: „Einer iſt für Alle geſtorben, demnach ſind Alle geſtorben. Und er iſt für Alle geſtorben, damit die, welche leben, nicht mehr ſich leben, ſondern dem, der für ſie geſtorben und auferweckt iſt" (2 Kor. 5, 15. vgl. m. 2 Tim. 2, 11); oder: „Gott, welcher reich iſt an Erbarmen, hat um ſeiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, und zwar, da wir todt waren durch die Uebertretungen, uns wiederbelebt mit Chriſto ..., und miterweckt und mitverſetzt in den Himmel in Chriſto Jeſu" (Eph. 2, 4—6) [2]. Zu demſelben Ideenkreiſe gehört auch der Satz des Galaterbriefes (2, 20): „Mit Chriſtus bin ich gekreuzigt; ich lebe, aber nicht mehr ich ſelbſt, vielmehr lebt in mir Chriſtus"; desgleichen die Paräneſe im Koloſſerbriefe (3, 1—3): „Wenn ihr nun mit Chriſtus auferſtanden ſeid, ſo ſuchet das, was oben iſt, wo Chriſtus ſitzet zur Rechten Gottes; auf das, was oben iſt, ſinnet, nicht auf das Irdiſche. Denn geſtorben ſeid ihr, und euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott. Wenn Chriſtus, euer Leben, erſchienen ſein wird, alsdann werdet auch ihr zugleich mit ihm erſcheinen in Herrlichkeit."

c) Wie der Apoſtel die Wirkungen der Sünde im Menſchen oft in

---

[1] „Sumus, inquit, per baptismum consepulti cum illo in mortis similitudinem et morientes peccato, ut similes quoque simus etiam in altero; nempe ut, quemadmodum ille a sepultura surrexit per gloriam Patris, id est, in vita gloriosa, et in majestate digna Deo, non in humilitate, ut prius, ita etiam qui baptizati sunt, et per baptismum tanquam mortui peccato sepulti sunt, resurgant in vita nova, qualis ante non fuit, nempe vita gratiae et filiorum Dei. — — Similitudinem autem resurrectionis vocat novitatem vitae spiritualis, in quam per baptismum a morte peccati suscitamur; in qua ambulandum, et secundum quam vivendum est in hoc saeculo, donec ad ipsius gloriam cum eo transferamur." *Tolet.* in Rom. 6, 4. 5.

[2] In beiden Stellen redet der Apoſtel von ſolchen, die bereits perſönlich eingetreten ſind in die Gnadenordnung Chriſti. Ebenſo Kol. 2, 11, 12: „In welchem (Chriſto) ihr auch beſchnitten wurdet mit einer nicht mit Händen gemachten Beſchneidung, in dem Ausziehen des Leibes des Fleiſches, in der Beſchneidung Chriſti; indem ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe, in welcher ihr auch miterweckt worden ſeid durch den Glauben an die Wirkſamkeit Gottes, welcher ihn von den Todten auferweckt hat." Vgl. Gal. 5, 24. Phil. 3, 16.

dem Begriffe des Todes (θάνατος) zuſammenfaßt, ſo beſchreibt er auch die Rechtfertigung dem entſprechend geradezu als eine Lebensmittheilung. Die von Chriſtus allen Menſchen erworbene Heilsgnade nennt er „Rechtfertigung des Lebens" (δικαίωσις ζωῆς) [1], d. i. eine aus Gott ſtammende Gabe der Gerechtigkeit, wodurch die ſittliche Erſtorbenheit des Menſchen geheilt und eine übernatürliche, ſittliche Lebenskraft ihm mitgetheilt wird. Dieſe gewährt dem Menſchen Befreiung von der Uebermacht der ſündhaften Begierlichkeit (Röm. 7, 25); darum heißt ſie auch, im Gegenſatze zu jenem im Unerlösten waltenden Geſetze der Sünde und des Todes, „ein Geſetz des Geiſtes des Lebens" (Röm. 8, 2). Die Macht des Fleiſches wird durch ſie gebrochen und vollkommene, gottgefällige Geſetzeserfüllung ermöglicht (V. 3. 4. 8. Eph. 2, 10). Die Herrſchaft der Sünde iſt in den Gerechtfertigten aufgehoben; es herrſcht in ihnen, ſo lange ſie die hergeſtellte Gnadenordnung durch eigenes Widerſtreben nicht unwirkſam machen und zerſtören, die Gerechtigkeit, welche in ſich ſelbſt geiſtiges, ſittliches Leben iſt und zum Beſitze ewigen Lebens führt [2].

---

[1] Röm. 5, 18: „Demnach alſo, wie es durch Eines Fall für alle Menſchen zur Verdammniß kam, ſo auch durch Eines Gerechtigkeitsthat (δικαίωμα) für alle Menſchen zur Rechtfertigung des Lebens." Der Apoſtel ſelbſt erklärt ſofort die Bedeutung des letzten Ausdruckes im folgenden Verſe: „Denn wie durch den Ungehorſam des Einen die Vielen zu Sündern gemacht worden ſind, ſo werden auch durch den Gehorſam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden" (V. 19). „Rechtfertigung des Lebens mittheilen" und „zum Gerechten machen" ſind hiernach correlate Begriffe; das Letztere geſchieht in Kraft des Erſtern. Mit dem Genitiv ζωῆς iſt in grammatiſcher Hinſicht zu vergleichen der Ausdruck ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (Apg. 2, 33), d. i. die Verheißung (donum promissum), welche der heil. Geiſt iſt. Auch Röm. 6, 16 ſind offenbar δικαιοσύνη und ζωή als correlate Begriffe gegen einander vertauſcht, da ja δικαιοσύνη den Gegenſatz von θάνατος darſtellt. Vgl. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38.

[2] Röm. 5, 17: „Denn wenn durch des Einen Fehltritt der Tod herrſchte durch den Einen, ſo werden um ſo vielmehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Rechtfertigung empfangen, im Leben herrſchen durch den Einen, Jeſum Chriſtum." V. 20. 21: „Als aber die Sünde ſich mehrte, da erwies ſich die Gnade überſchwänglich reich, auf daß, wie die Sünde geherrſcht hatte im Tode, ſo auch die Gnade herrſchte durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jeſum Chriſtum unſern Herrn." Vgl. 6, 13—20; 7, 6. Gal. 6, 25. Es genügt, auf dieſen ſo klar vor uns liegenden Thatbeſtand der pauliniſchen Lehre hinzuweiſen, um damit zugleich den Widerſpruch, in welchem ſich die angeblich pauliniſche Rechtfertigungstheorie der Reformatoren mit demſelben befindet, erkennen zu laſſen. Eine übernatürliche Lebensmittheilung, eine Unterjochung der Sünde und Heiligung des Willens, wie der Apoſtel ſie lehrt, iſt ſchlechthin ausgeſchloſſen, wenn die Rechtfer-

d) Dieſe Lebensmittheilung iſt ein Werk Chriſti im Menſchen. Von ihm, dem verklärten Haupte, fließen die Gnadenkräfte aus, welche ſeinen

---

tigung nicht ein Werk der Gnade Gottes im Menſchen iſt, ſondern nur auf einen äußern, juridiſchen Act des für gerecht Erklärens oder als gerecht Anſehens ſich beſchränkt. Wenn man dennoch die genannten pauliniſchen Begriffe auf die Gerechtfertigten anwendet, ſo geſchieht es nur in dem der anthropologiſchen Grundlage des proteſtantiſchen Glaubensſyſtems und dem Rechtfertigungsbegriffe entſprechenden Sinne. Der Menſch kann nicht innerlich gerecht gemacht werden von Gott, weil die ſittliche Anlage in ihm zerſtört iſt; die ſubjective Seite der Rechtfertigung beſchränkt ſich daher auf das Bewußtſein des in Chriſto erlangten Heiles. So muß auch die Heiligung, wenn anders mit Conſequenz auf der Grundlage des Syſtems weitergebaut wird, auf einen mechaniſchen Act des ſubjectiven Bewußtſeins beſchränkt gedacht werden. Jeder Schritt darüber hinaus, jede Annahme eines auf dem Grunde der Rechtfertigung erwachſenden, ſelbſteigenen ſittlichen Lebens des Menſchen, möge es als ein bloß natürliches oder als ein übernatürliches gedacht werden, iſt gleichbedeutend mit der Aufhebung der angenommenen anthropologiſchen Grundprincipien. Es iſt hier nicht der Ort, im Einzelnen nachzuweiſen, ob und inwieweit jene Conſequenz in der Theologie der Reformatoren und ihrer ſpätern Entwicklung wirklich zur Geltung gekommen ſei. Hier genüge es, ſtatt jeder weitern Controverſe darauf hinzudeuten, wie kaum bei irgend einem Punkte der pauliniſchen Theologie eine ſo ſchwankende und widerſpruchsvolle Ausdrucksweiſe in den Darſtellungen proteſtantiſcher Theologen ſich findet, als gerade in der Lehre von der Heiligung und ihrem Verhältniſſe zur Rechtfertigung. Während es jetzt ſcheint, es werde der pauliniſche Begriff der ζωή und παλιγγενεσία in dem vollen Sinne einer übernatürlichen innern Lebensmittheilung angenommen, wird alsbald wieder auf das bloße ſubjective Bewußtſein des Sünders ein ſolches Gewicht gelegt, als ob der erſte Begriff dadurch aufgehoben werden ſolle. Wir führen beiſpielsweiſe die Darſtellung Meßners an: „Unter Heiligung im Unterſchied von der Rechtfertigung verſtehen wir hier nicht die Weihe an Gott, wie ſie durch den Erlaß der Schuld geſchieht. Steht bei Paulus ἁγιασμός, ἁγιάζεσθαι auch in dieſem Sinne, ſo fällt es doch in dieſer Beziehung mit der Rechtfertigung zuſammen. Unter Heiligung verſtehen wir hier vielmehr die Mittheilung der göttlichen Lebenskräfte zur Erzeugung eines neuen Lebens im Menſchen, welche von Seiten des Menſchen das Bewußtſein, jener Weihe theilhaft geworden zu ſein, zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hat... Während die Darbringung der Sühne das Werk Chriſti iſt, die Aneignung derſelben durch Erwählung, Berufung, Rechtfertigung auf Gott zurückgeführt wird, iſt es der göttliche Geiſt, der in dem Gläubigen das Bewußtſein ſeiner Erwählung, Berufung und Rechtfertigung, eben damit aber auch wegen des engen Zuſammenhanges, in welchem Rechtfertigung und Heiligung ſtehen, die Heiligung wirkt. Denn indem der Geiſt das Bewußtſein von der durch den Tod Chriſti bewirkten Aufhebung der Schuld des alten Lebens bewirkt, wirkt er eben damit, indem aus dieſem Bewußtſein die dankbare Gegenliebe der Gläubigen zu Gott, die Seele des ganzen chriſtlichen Lebens, entſpringt, ein neues göttliches Leben in dem Menſchen.“ A. a. O. S. 259 f. Vgl. Schmid a. a. O. II. Bd. S. 335 ff. — Uſteri beliebt es, in bequemerer Weiſe mit dem Apoſtel ſich auseinanderzuſetzen. Seine Darſtellung iſt durch einen etwas ſtark durchſchillernden

myſtiſchen Leib, die Gemeinde der Erlösten, geſtalten und beleben. Darum heißt es, Chriſtus ſelbſt wohne in ihnen und wirke das Leben der Gerechtigkeit [1]. Weil nun der heil. Geiſt, der Geiſt des Vaters

---

pantheiſtiſchen Zug bemerkenswerth: „Die Vermittlung (zwiſchen dem Tode Chriſti und der ſittlichen Erlöſung des Menſchen) können wir uns aber nicht anders denken, als indem einerſeits im Tode Chriſti ſeine Liebe zu uns ſich offenbart, die uns zur Gegenliebe nicht nur verpflichtet, ſondern, ſofern wir jene erkannt haben, ſie ſelbſt zur nothwendigen Folge hat, andererſeits inwiefern ſich im Tode Chriſti die Verwerflichkeit der Sünde in ihrer ganzen Größe zeigt und ſo in uns ſelbſt zugleich mit dem Glauben an Chriſto den tiefſten Haß und Abſcheu gegen die Sünde begründet, ſomit ihre Macht in uns bricht, dagegen dem Geiſte der Wahrheit und Liebe die Macht über uns einräumt. Dieß iſt — in wenigen Worten ausgedrückt — die einzige Art, wie die ſittliche Erlöſung in den Seelen der Menſchen vor ſich geht. Daß dieſelbe auch bei Paulus auf dem Bewußtſein der Liebe Chriſti und der dadurch entzündeten Gegenliebe als der eigentlich bewegenden und beſeelenden Kraft beruht, kann man wohl überall ſeinen Worten, auch wenn ſie es nicht geradezu ausſprechen, anfühlen, und ſein ganzes apoſtoliſches Berufsleben iſt dafür Beweis genug. Aber in der ruhigern dogmatiſchen Erörterung geht er nicht auf jene pſychiſche Thatſache zurück, was man eher von Johannes ſagen könnte, ſondern als ein gelehrter und in der rabbiniſchen Beweisführung geübter Theologe kleidet er den Beweis der Erlöſung durch Chriſtum ein in die jüdiſch-juridiſche Form einer vorbildlichen Stellvertretung. — — Mit jener pſychiſchen Thatſache iſt indeſſen das Weſen, die Idee der Erlöſung noch nicht ganz erſchöpft; denn jene pſychiſche Thatſache des Bewußtſeins enthält nur, wie die Erlöſung in der Erfahrung unmittelbar wird, die Kraft, aus welcher ſie ſtets auf's neue hervorgeht; aber es muß nun auch noch das Sein als Begriff ausgeſprochen werden, d. h. es muß geſagt werden, worin das Erlöſtſein beſtehe und welches das Maß desſelben ſei. Es iſt offenbar dieſes: Inwiefern das Ich, die beſchränkte Perſönlichkeit, dem ewigen Geiſte Gottes und Chriſti gewichen, jenes geſtorben iſt, dieſer lebt und im Menſchen wohnt, in dem Maße iſt auch die Erlöſung auf eine wahrhafte Weiſe in dem Menſchen geſetzt." A. a. O. S. 214. 215. Vgl. oben S. 46. Anm. Den letzten Gedanken hat Strauß, die chriſtliche Glaubenslehre u. ſ. f. 2. Bd. S. 495, in ſeiner Erklärung des Rechtfertigungsbegriffes vom Standpunkte der Hegel'ſchen Philoſophie in die „ſchulgerechte" Form gefaßt, wenn er ſagt: „Es kann die Idee der Menſchheit auf doppelte Weiſe aufgefaßt werden: einmal abſtract, als Ideal, als in ſich einfaches Urbild menſchlicher Vortrefflichkeit, dem kein Einzelner je entſpricht, vor welchem daher, als vor dem ſchreckenden Geſetze, der Menſch immer nur gerichtet und verurtheilt iſt. Oder denken wir die Idee der Menſchheit concret, als den in ſich geordneten Complex aller Unterſchiede von Volks- und Individualcharakteren, von Zeit- und einzelnen Geiſtern: in dieſer Idee (als dem Heiland) iſt jeder Einzelne verſöhnt und gerechtfertigt, ſofern es das Weſen der Idee iſt, das ſich im Zuſammenhang mit allen andern auch in ſeiner Geſtalt zur Wirklichkeit bringt." Wem käme bei ſolchen Träumereien nicht das Wort des Apoſtels Röm. 7, 24. 25 und Kol. 1, 12 ff. in den Sinn?

[1] Röm. 8, 10: „Wenn aber Chriſtus in euch iſt, ſo iſt der Leib zwar todt

und des Sohnes [1], welchen Chriſtus über die zu Rechtfertigenden ausgießt [2], jene Verbindung des Menſchen mit Chriſtus vermittelt, und zwar dadurch, daß er die von Chriſtus erworbenen Heilsgnaden den Erlöſungsbedürftigen zutheilt, bezeichnet der Apoſtel die Rechtfertigung und Heiligung auch als ein Werk des heil. Geiſtes, vollzogen im Namen Jeſu, des Erlöſers [3]. Die in der Gerechtigkeit lebenden Gläubigen ſind Tempel des heil. Geiſtes und darum Tempel Gottes, Gottes geweihtes Eigenthum [4]. Ihre Verbindung mit Gott mittelſt der Gnade des heil. Geiſtes iſt eine ſo innige und lebensvolle, daß ſie mit dem Verhältniſſe Chriſti, als des Sohnes Gottes, zum Vater verglichen werden kann. Paulus nennt darum den Act, wodurch dieſe Verbindung hergeſtellt wird, „Annahme an Kindes Statt" (υἱοθεσία) [5]. Sie gewährt den Erlöſten das Recht und die Zuverſicht, Gott mit kindlicher Liebe Vater zu nennen [6]; ſie verleiht ihnen Hoffnung und wohlverbürgten Anſpruch

---

dem Tode verfallen) wegen der Sünde, der Geiſt aber iſt Leben der Gerechtigkeit wegen." Vgl. Eph. 3, 17.

[1] Röm. 8, 9. 11. Gal. 4, 6.

[2] Tit. 3, 6. Röm. 5, 5. Vgl. Apg. 2, 33.

[3] 1 Kor. 6, 11: „Und ſolcher Art (Laſterhafte) waret ihr zum Theil. Aber ihr wurdet abgewaſchen, aber ihr wurdet geheiligt, aber ihr wurdet gerechtfertigt im Namen des Herrn Jeſu und im Geiſte unſeres Gottes." Vgl. Röm. 8, 11. Eph. 2, 18. 22.

[4] 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 22. vgl. m. Röm. 8. 9.

[5] Röm. 8, 14. 15: „Alle, welche vom Geiſte Gottes getrieben werden, ſind Söhne Gottes. Ihr habt nämlich nicht empfangen einen Geiſt der Sklaverei wiederum zur Furcht, ſondern habt empfangen den Geiſt der Kindſchaft (d. i. den Geiſt, welcher die adoptio wirkt), in welchem wir rufen: Abba, Vater." Eph. 1, 5. Vgl. Joh. 1, 12; 1 Joh. 3, 1.

[6] Gal. 4, 4—6: „Als aber die Fülle der Zeit kam, ſandte Gott ſeinen Sohn, — damit er die unter dem Geſetze Stehenden loskaufte, damit wir die Annahme an Kindes Statt erlangten. Weil ihr aber Söhne ſeid, hat Gott den Geiſt ſeines Sohnes in unſere Herzen entſandt, der da ruft: Abba, Vater! . ." Vgl. 3, 26. „Daß in Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Mark. 14, 36) der Apoſtel nicht umſonſt das aramäiſche Wort neben der griechiſchen Ueberſetzung gibt, fühlen alle Ausleger, ohne den Grund ganz richtig zu erfaſſen. Für das tröſtlichſte und heiligſte Wort des Menſchen an Gott iſt Abba, was die Jünger ſo oft aus dem Munde des Heilandes gehört hatten, ſeinem aramäiſchen Laute nach mit frommer Scheu erhalten worden, damit gleichſam der Klang der Stimme Chriſti, der uns Gott Vater zu nennen gelehrt und berechtigt hat, durch alle Zeiten hindurchgehe. — Mit geiſtreichem Spiel ſagt Auguſtinus: „Eleganter autem intelligitur non frustra duarum linguarum verba posuisse idem significantia propter universum populum, qui de Judaeis et de gentibus in unitatem fidei vocatus est: ut Hebraeum verbum ad Judaeos, Graecum ad

auf das volle Erbe des jenſeitigen Heiles, welches Chriſtus, der verherrlichte Gottmenſch, bereits in Beſitz genommen hat [1]. Mit Rückſicht darauf wird der den Gläubigen innewohnende heil. Geiſt das „Unterpfand" oder „Angeld" (ἀρραβών) des Erbes der ewigen Seligkeit oder auch die ihnen von Gott verliehene „Erſtlingsgabe" (ἀπαρχή) genannt [2].

e) Für die Beſtimmung des wechſelſeitigen Verhältniſſes der Rechtfertigung und Heiligung iſt noch die Thatſache bemerkenswerth, daß Paulus mehrere Male die Aneignung des Heiles in Chriſto geradezu mit dem letztern Ausdrucke (ἁγιασμός, ἁγιάζεσθαι) bezeichnet [3]. An

---

gentes, utriusque tamen verbi eadem significatio ad ejusdem fidei spiritusque unitatem pertineat." Ebenſo Thomas." Windiſchmann a. a. O. S. 99.

[1] Röm. 8, 17: „Wenn (wir) aber Kinder (ſind), dann auch Erben, Erben Gottes, Miterben Chriſti, wenn anders wir mit ihm leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden." Vgl. 2 Tim. 2, 12. Hebr. 2, 10. Gal. 4, 7: „Daher biſt du nicht mehr Sklave, ſondern Sohn; wenn aber Sohn, auch Erbe durch Gott (διὰ θεοῦ)." Dieſe Stelle liefert zugleich einen beachtenswerthen Beitrag zur pauliniſchen Trinitätslehre, inſofern in den letzten Worten, διὰ θεοῦ, auf die Wirkſamkeit der V. 6 genannten drei Perſonen verwieſen wird. „Ecce totus ordo trium istarum potentiarum per unam virtutem unamque deitatem", bemerkt Mar. Victorinus z. d. St. Auch die Einführung der Erlöſten in den vollen Beſitz der himmliſchen Herrlichkeit, welche am Ende der Zeiten nach der allgemeinen Auferſtehung erfolgen wird, bezeichnet Paulus mit dem Ausdrucke υἱοθεσία (Röm. 8, 23). Alsdann werden nämlich die Auserwählten nach Seele und Leib „gleichgeſtaltet werden dem Bilde Jeſu Chriſti" (Röm. 8, 29. Phil. 3, 21). Derſelbe Name paßt auf beide Werke der göttlichen Gnade, die Rechtfertigung und die himmliſche Verklärung, weil in beiden eine Verbindung mit Gott ſich vollzieht, welche in dem Sohne und Gottmenſchen Chriſtus ihr Vorbild beſitzt. Darauf macht Thomas v. Aqu. zu Eph. 1, 5 aufmerkſam: „Duplex est similitudo praedestinatorum ad Filium Dei: quaedam imperfecta, quae est per gratiam; et dicitur imperfecta, primo quidem, quia solum est secundum reformationem animae, de qua Eph. 4, 23. 24: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem etc.;* secundo, quia etiam secundum animam habet quandam imperfectionem: *Ex parte enim cognoscimus*, ut dicitur 1 Cor. 13, 9. Alia vero similitudo erit perfecta, quae erit in gloria, et quantum ad corpus: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*, Phil. 3, 21, et secundam animam, quia *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.*" An einer Stelle, Röm. 9, 4, gebraucht der Apoſtel den Ausdruck υἱοθεσία, im Anſchluſſe an den altteſtamentlichen Sprachgebrauch, von dem theokratiſchen Verhältniſſe Jehova's zum auserwählten Volke; ein Verhältniß, welches die Gnadenordnung in Chriſto vorgebildet und vorbereitet hatte. Vgl. Exod. 4, 22 f. Deut. 14, 1 f.; 32, 6—9. Matth. 8, 12; 15, 26.

[2] 2 Kor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 14. Röm. 8, 23.

[3] 2 Theſſ. 2, 13. Hebr. 2, 11. vgl. m. 10, 14. Eph. 5, 25—27. Röm. 8, 30. Dem entſprechend werden auch die Chriſten als ſolche „Geheiligte", ἡγιασμένοι, ge-

zwei Stellen verbindet der Apostel die beiden Ausdrücke Rechtfertigung und Heiligung mit einander. „Christus, sagt er, ist uns zur Weisheit von Gott geworden, zur Rechtfertigung sowohl als Heiligung (δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός), und zur Erlösung", 1 Kor. 1, 30. In umgekehrter Reihenfolge sind dieselben K. 6, 11 an einander gereiht. Hieraus geht jedenfalls hervor, daß Paulus sich die Heiligung nicht als einen der Rechtfertigung nachfolgenden Proceß dachte [1], während die engste Zusammengehörigkeit beider Begriffe in der zuerst angeführten Stelle durch den sprachlichen Ausdruck klar genug angedeutet ist. Nach dem ganzen Zusammenhange der pauliniſchen Rechtfertigungslehre dürfte es wohl am wahrscheinlichſten ſein, daß, wo der Apoſtel „Rechtfertigung" und „Heiligung" mit einander verbindet, der letzte Ausdruck die Heilsgnade an ſich und nach ihrer eigenthümlichen Wirkſamkeit im Menſchen, der erſte hingegen in ihrem Gegenſatz zu dem Gott mißfälligen, ſtrafbaren Zuſtande des Menſchen (ἀδικία), den ſie aufzuheben beſtimmt iſt, bezeichnen ſoll. Bei dieſer Auffaſſung iſt die Reihenfolge, in welcher beide Begriffe neben einander geſtellt werden, ganz gleichgültig. Daraus erklärt ſich der in den genannten Stellen vorliegende Wechſel derſelben.

Zweiter Abſchnitt.

Der Glaube.

§. 1.

Der Glaube als Mittel der Rechtfertigung.

1. Wenngleich die Rechtfertigung eine Gnadenwirkung Gottes im Menſchen iſt, ſo kommt ſie doch nicht ohne ſubjective Bedingungen auf

---

nannt, Apg. 20, 32. vgl. m. 26, 18. 1 Kor. 1, 2. Der gewöhnliche Ehrenname im N. T. überhaupt iſt ἅγιοι.

[1] Es fehlt auch hier nicht an Verſuchen, welche die Wegräumung dieſer den proteſtantiſchen Rechtfertigungsbegriff gefährdenden Klippe bezwecken. So meint Meßner a. a. O. S. 252, es laſſe ſich nicht erwarten, „daß die Reihenfolge, in der Paulus an dieſen Stellen dieſe verſchiedenen Thätigkeiten Gottes aufführt, überall eine ſyſtematiſch genaue ſei." Rückert, Olshauſen u. A. ſchwächen den Begriff von ἡγιάσθητε dahin ab, daß es nur die Ausſonderung aus der Welt durch die Aufnahme in die Gott geweihte Gemeinſchaft der Erlöſten bezeichnen ſolle. De Wette, Comment. zu d. St., bemerkt dagegen mit anerkennenswerther Objectivität, die Stellung vor ἐδικαιώθητε gebe für dieſe Erklärung keinen Grund ab, „weil man die Rede des Apoſtels nicht nach der gewöhnlichen Dogmatik und der von ihr ſtatuirten Heilsordnung beurtheilen darf, nach welcher freilich die Heiligung nach der Rechtfertigung folgt."

Seiten des Menſchen zu Stande. Sowohl die Aufnahme als die Bewahrung der Rechtfertigungsgnade iſt durch die freie Selbſtbethätigung des menſchlichen Willens bedingt. Freilich hat auch die letztere wiederum überall den göttlichen Gnadenbeiſtand zu ihrer Vorausſetzung; und ſo erſcheint denn die Aneignung und Bewahrung des Heiles im eigentlichen Sinne als ein ſittlicher Lebensproceß, deſſen wirkende Factoren die göttliche Gnade und die menſchliche Freiheit bilden. Dieſe Wahrheit ſpricht der Apoſtel in der allgemeinſten und umfaſſendſten Form aus, wenn er ſagt, der Menſch erlange die Rechtfertigung auf dem Grunde des Glaubens (ἐκ πίστεως), oder mittelſt des Glaubens (διὰ πίστεως, πίστει); die Gerechtigkeit werde den Glaubenden zugetheilt [1], ſie ruhe auf dem Glauben, habe in ihm Beſtand (ἐπὶ τῇ πίστει); ſie ſei ein Leben in oder aus dem Glauben (ἐν πίστει, ἐκ πίστεως) [2]. Dieſer Theil der Rechtfertigungslehre hat ganz vorzüglich die Anſchauung von der Natur des gefallenen Menſchen, wie ſie früher nach der Lehre des Apoſtels dargelegt worden iſt, zu ſeiner Vorausſetzung. Die religiös-ſittlichen Kräfte ſind in Folge der Sünde nicht erloſchen; es findet die göttliche Gnade Anknüpfungspunkte in dem Erkennen und Wollen des zu erlöſenden Menſchen, ſo daß ein Synergismus von Gnade und Freiheit möglich iſt [3].

2. Vor Allem iſt hervorzuheben, daß der Glaube, welchen Paulus als Bedingung oder Mittel der Rechtfertigung bezeichnet, nicht eine bloß natürliche Thätigkeit des Menſchen iſt, ſondern nur durch die göttliche Gnade in ihm zu Stande kommen kann. Paulus nennt denſelben ein Geſchenk Gottes [4], eine Wirkung der durch das Evangelium ſich offenbarenden Macht Gottes [5]. Auf Grund des Glaubens die Recht-

---

[1] Apg. 13, 39. Röm. 1, 17; 3, 22. 25. 26. 28. 30; 5, 1 u. ſ. f. Hebr. 11, 6.

[2] Phil. 3, 9. Röm. 1, 17. Gal. 2, 20.

[3] Es ſcheint nicht überflüſſig, daran zu erinnern, daß freie Selbſtbethätigung des Menſchen durchaus nicht überall gleichbedeutend iſt mit verdienſtlichem Wirken (meritum). Bei Beurtheilung der kirchlichen Rechtfertigungslehre wird proteſtantiſcherſeits die Verwechslung der genannten Begriffe ſeit den Symbolen des 16. Jahrhunderts durchgängig beliebt; daher die bekannte und ſtehende Incrimination, daß nach der kirchlichen Lehre der Sünder ſich die Rechtfertigung verdienen könne und müſſe. Vgl. u. A. *Conf. Aug.* I. n. 4. *Apol. Conf.* II. n. 84; III. n. 82. *Form. Conc.* IV. n. 37. bei Haſe a. a. O. S. 10. 75. 97. 708.

[4] Eph. 2, 8: „Durch die Gnade ſeid ihr gerettet vermittelſt des Glaubens, und das nicht aus euch: Gottes iſt die Gabe." Phil. 1, 29. 2 Kor. 4, 13. vgl. m. 1 Kor. 2, 12 ff.; 12, 9.

[5] 1 Kor. 2, 1 ff. vgl. m. Röm. 1, 16.

fertigung erlangen und aus Gnaden (κατὰ χάριν) gerechtfertigt werden, ſind correlate Begriffe [1]; beide bilden gleichmäßig den Gegenſatz zu einer vermeintlich aus Geſetzeswerken zu erlangenden Gerechtigkeit. Ueberhaupt iſt das ganze Heilsgeſchäft des Menſchen ſchlechthin auf allen ſeinen Entwicklungsſtufen durch die Gnade bedingt [2]; auf ſie iſt alle Wirkſamkeit des Evangeliums, aller Erfolg apoſtoliſcher Thätigkeit zurückzuführen [3].

3. Der Glaube, welcher die Grundbedingung der Rechtfertigung bildet, iſt die ſittliche That des Menſchen, wodurch er die im Chriſtenthum ihm vorgeſtellte Heilsordnung ergreift, indem er mit ſeinem Erkennen und Wollen ſich derſelben unterwirft [4]. Das erſte Moment in dem Begriffe des Glaubens iſt die zweifelloſe Annahme des Evangeliums als göttlich geoffenbarter Wahrheit. Darauf weist auch zunächſt die Wurzelbedeutung von πίστις (πείθεσθαι, ſich gewinnen oder überreden laſſen) hin. Indem die Juden Chriſtus als gottgeſandten Erlöſer nicht anerkannten, haben ſie ſich ſelbſt vom Heile ausgeſchloſſen; ſie hielten in ſelbſtverſchuldeter Verblendung feſt an einer nur proviſoriſch von Gott angeordneten und dazu von ihnen mißverſtandenen Offenbarungsanſtalt (dem Geſetze), und verfehlten dadurch den wahren Heilsweg. Anders die Heiden, welche das Evangelium gläubig aufnahmen [5]. Mit Unwiſſenheit dürfen ſich die Juden nicht entſchuldigen. Auch ſie kennen die chriſtliche Heilsordnung wohl, denn in der ganzen Welt wird dieſelbe gepredigt; aber ſie hören nicht auf die Stimme Gottes, ſie wollen nicht glauben (Röm. 10, 18—21).

Den Inhalt der theoretiſchen Erkenntniß und Ueberzeugung, welche

---

[1] Röm. 4, 4. 5. 16.

[2] 1 Kor. 1, 30: „Aus ihm (ἐξ αὐτοῦ scil. θεοῦ) ſeid ihr in Chriſto Jeſu.“ 4, 7: „Was haſt du, das du nicht empfangen haſt? Wenn du aber auch empfangen haſt, was rühmſt du dich, als wenn du nicht empfangen hätteſt?“ 12, 3: „Niemand kann ſprechen: Herr iſt Jeſus! als nur im heil. Geiſte.“ Phil. 2, 13: „Denn Gott iſt es, der in euch wirkt ſowohl das Wollen als auch das Wirken nach ſeinem Wohlgefallen.“ Vgl. 1, 6; 4, 13. 2 Theſſ. 2, 16. 17. Hebr. 13, 21.

[3] 1 Kor. 3, 6—9; 15, 10. 2 Kor. 3, 5. 6. Eph. 3, 14—21. 2 Theſſ. 1, 11. 12. Hebr. 11, 1.

[4] Röm. 10, 2. 3: „Ich gebe ihnen (den Juden) Zeugniß, daß ſie Eifer für Gott haben, aber nicht nach Einſicht. Denn indem ſie die Gerechtigkeit Gottes nicht kennen und die eigene geltend zu machen ſuchen, haben ſie der Gerechtigkeit Gottes ſich nicht unterworfen (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν).“

[5] Röm. 9, 30—33; 10, 9. 12. 13. 14. 17. 1 Kor. 14, 22—25; 15, 17. vgl. m. Apg. 13, 38—41. 46; 28, 23. 24.

der Glaube zunächſt begründet (Hebr. 11, 1), faßt der Apoſtel in die Geheimniſſe des Opfertodes und der Auferſtehung Chriſti zuſammen (Röm. 4, 24 f.; 10, 9. 1 Kor. 15, 3 f.); dieſe können einerſeits als Inbegriff aller Erlöſungsthatſachen gelten, andererſeits beſteht, wie früher gezeigt worden iſt, ein eigenthümlicher, zugleich cauſaler und vorbildlicher Zuſammenhang zwiſchen jenen beiden Geheimniſſen Chriſti und dem perſönlichen Heilsgeſchäfte des einzelnen Menſchen [1]. Die im Glau-

---

[1] Daß es ſich bei der Aneignung des Heiles zunächſt um die Kenntniß und um die Ueberzeugung von der Wahrheit der Erlöſungsthatſachen handle (vgl. *Conc. Trid.* sess. VI. cap. VI.), erörtert der Apoſtel beſonders eingehend Röm. 10, 5 ff., in einer Weiſe, welche zugleich ein charakteriſtiſches Beiſpiel des Gebrauches altteſtamentlicher Schriftſtellen darbietet. Nachdem V. 4 der früher bereits erklärte Satz: „des Geſetzes Endziel iſt Chriſtus, zum Heile Jedem, der glaubt", dem jüdiſchen Unglauben entgegengeſtellt worden, will Paulus ferner in polemiſcher Tendenz hervorheben, daß auch ſchon in der Offenbarung des Alten Bundes eine univerſale, auf dem Glauben ruhende Heilsordnung angekündigt worden ſei (V. 11—13). Zuvor jedoch beſchreibt er noch einmal in prägnanter Weiſe den Unterſchied zwiſchen der propädeutiſchen Ordnung des A. B. und dem neuen, in Chriſto ſich darbietenden Heilswege. Dort handelte es ſich zunächſt und vorzüglich um das Thun (ποιεῖν) oder Vollbringen zahlreicher geſetzlicher Vorſchriften (V. 5. In ihrer Uebung ſollte ſich ja auch der Glaube des Israeliten ausſprechen und bewähren). Jetzt hingegen hat der Menſch nicht erſt ſchwierige, ja ſeine Kraft überſteigende Thaten zu ſetzen (V. 6—8); die ſein Heil begründenden Thaten werden ihm angekündigt als bereits vollbrachte: es iſt die Menſchwerdung (V. 6), der Tod Chriſti und ſeine Auferſtehung (V. 7). Dieſe hat der Menſch nur in ſeine gläubige Ueberzeugung aufzunehmen; Jeſum, den Erlöſer, hat er als Herrn anzuerkennen und ihm ſich hinzugeben, ſo iſt der Weg der Rechtfertigung und des Heiles betreten. Denn „im Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geſchieht das Bekenntniß zum Heile" (V. 10). Offenbar hat der Apoſtel hier V. 6—8 die aus Deut. 30, 11—14 entlehnten Worte, die ſich dort auf das moſaiſche Geſetz beziehen, nicht im typiſch-meſſianiſchen Sinne auslegen wollen (Soto, Salmeron, Tolet u. A.). Die Verſuche, eine vorbildliche Beziehung zwiſchen dem Geſetze und der Gnade Chriſti herzuſtellen, müſſen als ſehr gezwungen bezeichnet werden. Wir haben vielmehr hier eine eigentliche Accommodation vor uns. Was Gott in den Worten des Deuteron. vom Geſetze ſagt, wendet Paulus auf die Glaubensgerechtigkeit, d. i. die chriſtliche Heilsordnung an, ohne damit einen innern Zuſammenhang zwiſchen dem dort ausgeſprochenen Gedanken und ſeiner eigenen Argumentation behaupten zu wollen. Ein ſolcher iſt auch durch keine einleitende Citationsformel angedeutet. Das „scriptura" der Vulg. V. 8 findet ſich im griechiſchen Texte nicht. Die letzte Auffaſſung vertreten Chryſ., Theodor., Eſt., und und unter den Neuern Tholuck, Reithmayr, Beelen u. A. Ein ähnliches Beiſpiel der Accommodation ſ. Röm. 3, 4; Beiſpiele der typiſchen Auslegung Röm. 1, 17; 9, 25—29; 10, 18. 1 Kor. 9, 9; 10, 3—6. Gal. 4, 23 ff. Eph. 4, 8—10. Hebr. 2, 4 ff.; 4, 3 ff. u. ſ. f. Allgemeine Grundſätze bezüglich der heil. Schrift

den gewonnene übernatürliche Erkenntniß iſt je in den einzelnen Chriſten eine an Umfang, Tiefe und Klarheit ſehr verſchiedene; es iſt eine Mehrung und Minderung, ja ſelbſt eine Verkehrung und gänzliche Verwerfung derſelben möglich [1].

Die gläubige Aufnahme der geoffenbarten Heilswahrheit iſt mehr ein Act des freien Willens, als eine Thätigkeit des Erkennens. Darum iſt ſie eine ſittliche That. In dieſem Sinne bezeichnet Paulus es als den Zweck des Apoſtolates, „bei allen Völkern Unterwürfigkeit unter den Glauben anzuſtreben (ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5), und nennt er den Glauben einen Gehorſam gegen Chriſtus oder das Evangelium [2], während hinwieder der Unglaube auf eine böswillige Verſtockung des Herzens zurückgeführt wird; der Unglaube Israels insbeſondere wird als ein ſündhaftes „Fallen" vom Apoſtel beklagt [3].

4. Wenn Paulus den Glauben als Mittel oder Bedingung der Rechtfertigung bezeichnet, ſo kann er den Begriff desſelben unmöglich auf eine bloße theoretiſche Anerkennung der Offenbarungswahrheiten einſchränken. Dieß um ſo weniger, als ja dieſe Anerkennung ſelbſt ſchon ein Willensact des Menſchen, eine ſittliche That iſt. In dem Begriffe des Glaubens denkt ſich der Apoſtel alle die geiſtigen und ſittlichen Acte eingeſchloſſen, ohne welche eine volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums und eine rückhaltloſe Hingabe an dieſelbe nicht denkbar iſt, oder welche doch in ganz natürlicher pſychologiſcher Weiſe, verſteht ſich immer mit Hülfe der Gnade, aus jener theoretiſchen Ueberzeugung ſich entwickeln [4]. Als ſolche ſind zu nennen die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit (Apg. 2, 37 ff.), die Hinwendung des Sünders zu Gott durch Hoffnung und Vertrauen (Röm. 8, 24; 10, 12. 13), Abkehr von der Sünde, Sehnſucht nach Gottes Gnade (Röm. 7, 24), welche ſchon ein Anfang der Liebe zu

---

des A. T. ſpricht der Apoſtel Röm. 4, 23 ff.; 15, 4. 1 Kor. 9, 10; 10, 11. 2 Tim. 3, 15—17 aus.

[1] Röm. 12, 3. 1 Kor. 2, 6; 13, 2. Eph. 1, 17 ff. 2 Theſſ. 1, 3. Gal. 1, 6 ff. 2 Tim. 4, 4. Hebr. 3, 12; 6, 1—7.

[2] Röm. 6, 17; 10, 16; 16, 26. 2 Kor. 10, 5.

[3] Apg. 13, 46. Röm. 10, 3. 19—21; 11, 11. 12. 22. 23. vgl. m. 9, 1 ff. 2 Theſſ. 2, 11. 12. Hebr. 2, 1—3; 4, 2. 11.

[4] Hiermit ſoll nicht geläugnet werden, daß der Menſch auf jeder Stufe ſeines Bekehrungs- und Heilswerkes den Einflüſſen der göttlichen Wahrheit und Gnade mit ſeinem freien Willen hemmend entgegentreten, ſie gänzlich unwirkſam machen könne. Vgl. Anm. 3.

Gott ist. Kommt nun zu dieser vorbereitenden Verfassung (Bekehrung) des Menschen die übernatürliche Gabe der Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη θεοῦ, hinzu, so ist der Mensch gerecht und heilig vor Gott, und es kann dann mit Recht gesagt werden, er habe die Rechtfertigung erlangt mittelst des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως), oder auf dem Grunde des Glaubens (ἐκ πίστεως), insofern ja der Glaube die Vorbedingung und Vorbereitung der heiligenden Gnadenwirkung Gottes in ihm war.

Dieser Glaube ist nicht die Gerechtigkeit des Menschen; auch ist er nicht in dem Sinne die Ursache der Rechtfertigung, als ob der Mensch selbst, dadurch daß er glaubt, die Rechtfertigung in sich herstellte; das würde ja wieder auf den Begriff einer ἰδία δικαιοσύνη oder einer Art von δικαιοσύνη ἐξ ἔργων hinausführen, deren Möglichkeit Paulus so nachdrücklich bekämpft. Der Glaube ist vielmehr nur eine Mittelursache in der Hand Gottes, wodurch ein der sittlichen Natur des Menschen entsprechender Zusammenhang zwischen der objectiv für Alle vollbrachten Erlösung und der subjectiven Theilnahme des Einzelnen an derselben vermittelt wird [1]. Darum heißt es ja auch, Gott rechtfertige den Sünder mittelst des Glaubens oder auf Grund des Glaubens (Röm. 3, 26. 30; 4, 5). Die Gerechtigkeit ist, wie früher nachgewiesen worden, ein von Gott geschenktes sittliches Leben im Menschen; wenn aber dieß, so kann sie im Menschen nicht ihre Einkehr feiern, so lange seine sittlichen Kräfte, die ja die Träger dieses Lebens sind, eine der Natur desselben entgegengesetzte Richtung behaupten, d. h. so lange sie der Sünde anhangen und nicht den Wirkungen der Gnade Gottes sich erschließen. Der Glaube, in dem eben erklärten umfassenden Sinne, ist also die durch Gottes Gnade und des Menschen freie Selbstbethätigung in ihm hergestellte Empfänglichkeit für die Aufnahme der Rechtfertigungsgnade [2]. Daß Gott diesen Glauben als Aneignungsmittel des Heiles in Christo gelten läßt, ist freilich einerseits der sittlichen Natur des Menschen angemessen, aber auch wiederum Gnade Gottes [3].

---

[1] *Thom. Aq.* in Rom. 3, 22: „Dicitur autem justitia Dei esse per fidem Jesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur justificari, quasi ipsa fides ex nobis existat, et per eam mereamur Dei justitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa justificatione, qua justificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem.“

[2] Vgl. *Conc. Trid.* sess. VI. c. VI. VII. und die Verhandlungen des Concils über die paulinische Lehre bei *Pallavic.* historia Conc. Trid. l. VIII. c. IV.

[3] Die gläubige und vertrauensvolle Hingabe an Gott war zu allen Zeiten für

6. Es kann nicht auffallen, daß Paulus nirgendwo die oben angedeutete Entwicklung des Glaubens und alle einzelnen Momente des Bekehrungsproceſſes im Zuſammenhange beſchreibt, wenn man den geſchichtlich-praktiſchen Standpunkt, auf welchem ſich der Apoſtel bei ſeinen Belehrungen bewegte, im Auge behält. Den Apoſteln lag es ja zunächſt ob, durch die Predigt des Evangeliums jenen heilbringenden Glauben thatſächlich in den Herzen der Menſchen zu erzeugen (Röm. 10, 14. 1 Kor. 1, 17), und Gottes Gnade wirkte denſelben in denjenigen, welche nicht hartnäckig ſich ihr verſchloſſen (Apg. 7, 51; 13, 45). Die Begründung der Glaubensüberzeugung mußte natürlich das nächſte Ziel der apoſtoliſchen Arbeit ſein. Welchen Zweck hätte aber eine theoretiſche Erklärung des Bekehrungsproceſſes haben können? Jedoch predigten die Apoſtel ebenſowohl Buße und Bekehrung [1] (μετανοία), als der Heiland ſelbſt dieß gethan hatte, und Paulus insbeſondere beſchreibt in einzelnen zerſtreut ſich findenden Zügen die ſittliche Umwandlung, welche das gläubig aufgenommene Evangelium im Denken und Wollen des Menſchen hervorzubringen geeignet und beſtimmt ſei [2].

§. 2.

Die Glaubensgerechtigkeit. Die Liebe.

Das Weſen der chriſtlichen Heilsordnung beſchreibt der Apoſtel auch in dem dem Propheten Habakuk entnommenen Satze: „Der Gerechte wird aus dem Glauben leben“ [3]. Er redet ferner von einer auf dem

---

den Menſchen die Bedingung und das Mittel, um gottgefällige Gerechtigkeit und Gnaden jeglicher Art zu erlangen. Hebr. 11, 2 ff.

[1] Apg. 3, 38; 11, 28; 17, 30; 26, 20. Röm. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. Hebr. 6, 1—6.

[2] Apg. 26, 18. Röm. 6; 12, 2. 2 Kor. 7, 8—11. Eph. 5, 14. Tit. 1, 2. Hebr. 4, 12 (vgl. oben S. 49 f.).

[3] Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. Vgl. Hab. 2, 4 (n. d. Septuag.): *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.* Vgl. Hebr. a. a. O. Nach dem hebräiſchen Texte lautet der Vers: „Siehe, aufgebläht, nicht gerade iſt in ihm (dem Chaldäer) ſeine Seele; und der Gerechte, durch ſeinen Glauben wird er leben.“ Ueber den Zuſammenhang zwiſchen dem Grundtexte und der Anführung desſelben bei Paulus iſt Folgendes zu bemerken: a) Wenngleich die Weisſagung Habakuks zunächſt auf den Untergang der Chaldäer ſich bezieht (1, 17), ſo iſt doch auch im Texte ſelbſt angegeben, daß ſie in der meſſianiſchen Zeit erſt ihre (zweite) vollkommene Erfüllung finden werde. Es heißt nämlich 2, 3: „Denn noch iſt das Geſicht auf beſtimmte Zeit (d. h. es bezieht ſich

Glauben ruhenden Gerechtigkeit (Phil. 3, 9), von einem Leben im Glauben (Gal. 3, 20), und bedient ſich des ebenfalls dem A. T. entlehnten Ausdrucks, „der Glaube werde von Gott als Gerechtigkeit angerechnet."

1. Jene Verheißung beim Propheten Habakuk beſagt nicht bloß, der Gerechte werde mittelſt des Glaubens in den Beſitz der meſſianiſchen Heilsgnade gelangen, ſondern vielmehr, er werde kraft des Glaubens im Beſitze der Heilsgnade ſein; er werde, in dem früher erklärten Sinne, leben in gottgefälliger Gerechtigkeit, während der Ungläubige dem ewigen Verderben entgegeneilt.

2. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit begründet und erläutert der Apoſtel eingehend an dem Beiſpiele Abrahams[1]. Dem Abraham rechnete Gott den Glauben als Gerechtigkeit an, d. h. ſein Glaube galt vor Gott als die Gerechtigkeit, wie Gott ſie von dem Menſchen fordert; und eben wegen dieſes Glaubens war Abraham das Vorbild und der geiſtige Stammvater Aller, welche durch den Glauben an Chriſtus das Heil erlangen (Röm. 4, 11. 12. 16. 17). Bemerkenswerth iſt es, daß auch Jakobus (2, 23) auf denſelben Ausſpruch (Gen.

---

auf die Zukunft) und redet von der Endzeit." b) Der Sinn der V. 4 ausgeſprochenen Drohung und Verheißung iſt dieſer: Den Chaldäer, den Feind Gottes und ſeines Volkes, wird wegen ſeines Hochmuthes das verdiente Strafgericht Gottes ereilen; der Gerechte aber, der treue Diener Jehova's (1, 2—4), wird durch ſeinen Glauben leben, d. h. gerettet werden, wenn das vorher (1, 5—11) geweiſſagte Strafgericht über das Volk Gottes hereinbricht. Auf die meſſianiſche Periode bezogen, beißen die Worte: Für den Gerechten wird der Glaube die Mittelurſache ſein, kraft deren er ſich im Beſitze der meſſianiſchen Heilsgüter befindet, während der ſtolze Ungläubige von dem im meſſianiſchen Werke liegenden Gerichte Gottes ereilt wird und dem Verderben anheimfällt. c) Der Apoſtel hat an den drei genannten Stellen nach der Septuag. citirt (vgl. beſonders Hebr. 10, 38), jedoch durch Weglaſſung des μου die Ueberſetzung genauer dem hebräiſchen Texte angepaßt, wo es heißt: בֶּאֱמוּנָתוֹ, durch ſeinen Glauben. Die übrigen griechiſchen Verſionen haben ebenfalls dem Hebräiſchen genau entſprechend τῇ ἑαυτοῦ πίστει, Aqu. ἐν πίστει αὐτοῦ. Im hebr. Texte gehört בֶּאֱמוּנָתוֹ zu יִחְיֶה, nicht zu צַדִּיק, und die Präpoſition בְּ bezeichnet die Mittelurſache (causa instrumentalis) des dem Gerechten verheißenen Lebens. Vgl. Lev. 18, 5. Deut. 9, 5. 6. Iſ. 30, 15. Ez. 18, 22. Ebenſo iſt in den angeführten pauliniſchen Stellen ἐκ πίστεως mit ζήσεται zu verbinden. Näheres über die Bedeutung von אֱמוּנָה und das Verhältniß der Septuag. zum hebr. Texte (und zu Hebr. 10, 38) ſ. bei Delitzſch, der Prophet Habakuk. S. 43 ff., Comment. zum Br. an die Hebr. S. 507 ff.

[1] Röm. 4. Vgl. Gal. 3, 6 ff. Hebr. 11, 7 ff. und oben S. 89 ff. S. 90. Anm. 1.

15, 6) ſich beruft, um ſeine Lehre von der Rechtfertigung zu erläutern. Jedoch bedürfte es an ſich dieſes Fingerzeiges nicht, um aus der pauliniſchen Darſtellung, verglichen mit den Angaben der Geneſis, die Natur des an Abraham geprieſenen Glaubens zu erkennen.

„Der Anfang und die Vorbereitung des Glaubens in Abraham iſt die Bereitwilligkeit, mit welcher er dem Rufe Gottes in's fremde Land folgt (Gen. 12. Hebr. 11, 8), wofür ihm die erſte Verheißung zu Theil wird, die noch dunkel und gleichſam im Keime enthält, was ſich ſpäter deutlicher entwickelt (*in te* benedicentur universae cognationes terrae, a. a. O. V. 3), und die bloß fleiſchlich als Hoffnung zahlreicher Nachkommenſchaft und eines reichen Landes als Erbe für ſie gefaßt werden konnte. Ueberdieß war zur Zeit jener erſten Verheißung genug natürliche Wahrſcheinlichkeit vorhanden, daß ſie ſich verwirklichen werde. Als aber Abraham in kinderloſer Ehe alterte und jene Wahrſcheinlichkeit völlig verſchwand (Gen. 15. Hebr. 11, 11 ff.), da wiederholte Gott ſcheinbarer Unmöglichkeit gegenüber das Verſprechen — und Abraham glaubte [1]. Hier tritt der volle, übernatürliche Glaube ein, der auch das natürlich Unmögliche von Gottes verheißender Allmacht erwartet. Das Object dieſes Glaubens aber iſt implicite das des chriſtlichen: wir glauben, daß Chriſtus, aus dem Samen Abrahams, der ſei, in deſſen Namen alle Geſchlechter ſelig werden (Apg. 3, 25; 4, 12), der das Land der ewigen Verheißung geerbt hat und die Auserwählten, ſeine Brüder, unzählbar wie der Sand am Meer, in dieſes Erbe einführt; Abraham glaubte, daß Same ihm zu Theil werde, zahlreich wie der Sand am Meer, das ihm gelobte Land zu beſitzen, und daß in ihm alle Geſchlechter geſegnet würden; er erfaßte alſo dasſelbe Object nur auf jener typiſchen Stufe, deren Verſtändniß ſeinem Menſchenalter von Gott beſtimmt war, womit jedoch nicht geſagt ſein ſoll, daß er, der Prophet (Gen. 20, 7), in den Augenblicken der Erleuchtung nicht weiter ſah (Joh. 8, 56)“ [2].

[1] Röm. 4, 18—22: „Welcher (Abraham) glaubte gegen Hoffnung auf Hoffnung hin, daß er Vater werden würde vieler Völker, dem gemäß, was ihm geſagt worden: „„So wird dein Same ſein.““ Und weil er nicht ſchwach war im Glauben, zog er nicht in Betracht ſeinen ſchon erſtorbenen Leib, da er faſt hundert Jahre alt war, noch auch das Abgeſtorbenſein des Mutterſchooßes der Sara. Rückſichtlich der Verheißung Gottes aber zweifelte er nicht im Unglauben, ſondern ward ſtark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab und voll überzeugt war, daß er, was er verheißen, auch zu erfüllen im Stande ſei.“

[2] Windiſchmann a. a. O. S. 67 f.

Welcher Art der Glaube Abrahams geweſen ſei, erwies ſich noch klarer in der dreifachen Prüfung, welcher Gott ihn unterwarf: einmal, als ihm die Geburt des Iſaak, als des zukünftigen Erben der Verheißung, angekündigt wurde, auf den er fortan die auf Ismael geſetzte Hoffnung zu übertragen habe (Gen. 17, 4 ff.); ſodann als er auf Gottes Befehl Ismael, den Sohn ſeiner Liebe, von ſich entließ (Gen. 21, 11 ff.); endlich als der Befehl Gottes an ihn erging, Iſaak, den Sohn der Gnade, den Träger der Verheißung, zu opfern (Gen. 22, 1 ff.; Hebr. 11, 17—19). Als Abraham auch dieſe letzte und ſchwerſte Prüfung beſtanden, in welcher ſein Vertrauen auf Gottes Treue und Allmacht nicht minder als ſein Gehorſam und die vollkommenſte Hingabe an Gott ſich offenbarte, ward ihm die Verheißung des univerſalen meſſianiſchen Heiles von Gott mit einem Eidſchwure bekräftigt (Gen. 22, 16 ff.; Hebr. 6, 13—17). Nach der erſten Prüfung aber empfing er die Beſchneidung: wie Paulus erklärt, zur Beſiegelung der Glaubensgerechtigkeit, die er als Unbeſchnittener beſaß, als von ihm geſagt wurde, Gott habe ihm ſeinen Glauben als Gerechtigkeit angerechnet (Röm. 4, 10. vgl. m. V. 17 ff.).

Der Glaube Abrahams war alſo keine bloße theoretiſche Ueberzeugung von der Wahrheit der Verheißungen Gottes, kein bloßes Vertrauen auf Gottes Macht und Treue, überhaupt nicht irgend ein vorübergehender Tugendact oder eine durch eigene Kraft gewonnene ſittliche Beſchaffenheit. Er war vielmehr eine dauernde, in den ſchwerſten Prüfungen ſich bewährende Geſinnung und Willensbeſchaffenheit, die ebenſoſehr ein Werk der Gnade Gottes in ihm war, als die übernatürliche Glaubensüberzeugung, womit er die Verheißungen Gottes aufnahm. Durch dieſen Glauben war Abraham gerecht vor Gott. Es wird aber mit Recht geſagt, Gott habe ihm denſelben als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. Abraham ſei aus Gnaden gerechtfertigt worden (κατὰ χάριν Röm. 4, 4. 5), weil ein ſolcher Glaube mit der ganzen in ihm wurzelnden Sündenvergebung (Röm. 4, 6—8) und Heiligkeit des Lebens (Jak. 2, 23) nicht des Menſchen Werk (οὐκ ἐξ ἔργων V. 2), ſondern das Werk Gottes iſt [1].

---

[1] Röm. 4, 6: „Gleichwie auch David die Seligpreiſung des Menſchen ausſpricht, welchem Gott Gerechtigkeit anrechnet mit Ausſchluß von Werken" (χωρὶς ἔργων), d. h. des Menſchen, welchem Gott die Sünde nachläßt (V. 7. 8) und den dadurch in ihm bewirkten ſittlichen Zuſtand als Gerechtigkeit anrechnet aus Gnaden,

3. Glaube und Gerechtigkeit bezeichnen also hier ein und denselben sittlichen Zustand des Menschen, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt. Wird derselbe im Gegensatze zu dem Zustand der Sündhaftigkeit (ἀδικία) und in seiner Beziehung zu dem Urtheile und dem Willen Gottes bezüglich des Menschen betrachtet, so heißt er Gerechtigkeit; sieht man hingegen auf den Ursprung und die fortdauernde unerläßliche Grundbedingung desselben auf Seiten des Menschen, so ist Glaube die angemessenste Bezeichnung desselben [1].

Dieser rechtfertigende Glaube ist demnach nichts Anderes, als das durch Gottes Gnade einerseits und des Menschen freie und ungetheilte Hingabe an Gott andererseits hergestellte Leben der Gerechtigkeit. Es ist der Glaube, „durch welchen Christus wohnt in den Herzen der Menschen" (Eph. 3, 17). Es ist der durch die Liebe zu seiner Vollendung gelangte Glaube [2], oder, wie Paulus in Uebereinstimmung mit Jakobus sagt, „der Glaube, welcher durch die Liebe wirksam ist" [3]; durch jene Liebe Gottes nämlich, die bei der Rechtfertigung des Sünders ausgegossen wird in sein Herz durch den heil. Geist (Röm. 5, 5. Tit. 3, 6. 7). Ohne diese Liebe hat die stärkste Glaubenskraft keinen Werth (1 Kor. 13, 2); sie ist „des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 10), der Inbegriff und die Quelle aller Tugenden (1 Kor. 13, 4 ff.). Sie

---

nicht aber so, als habe er durch eigene Werke sich jene Gerechtigkeit erschwingen können und müssen. Vgl. V. 4. 5.

[1] Phil. 3, 9: τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Röm. 1, 17: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Gal. 2, 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ, τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με, καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Röm. 4, 11: δικαιοσύνη τῆς πίστεως, vgl. V. 13.

[2] Vgl. Jak. 2, 22. 26.

[3] Gal. 5, 6: „Denn in Christo Jesu vermag weder Beschneidung etwas, noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist." Nur ein solcher Glaube hat für die Verbindung mit Christus (ἐν Χριστῷ) Bedeutung und Kraft (ἰσχύει), d. h. nur ein solcher Glaube kann dieselbe vermitteln. Ueber den Begriff dieses Glaubens erklärt sich Paulus selbst auf's unzweideutigste in zwei sonst mit den angeführten fast gleichlautenden Sätzen. Gal. 6, 15: „Denn in Christo Jesu ist weder Beschneidung etwas, noch Vorhaut, sondern die neue Schöpfung" (καινὴ κτίσις). 1 Kor. 7, 19: „Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts, sondern die Haltung der Gebote Gottes." Also neue Schöpfung oder Wiedergeburt des Menschen und darin wurzelnde Erfüllung der Gebote, das ist der Glaube, welcher durch die Liebe wirksam ist und den Menschen zum Gerechten vor Gott macht. Vgl. Jak. 2, 21—26. Kol. 1, 4. 1 Thess. 1, 3; 5, 8. 2 Thess. 1, 3.

ſchafft den ſündhaften Menſchen dergeſtalt um, und gibt ſeiner ſittlichen Anlage eine ſolche Richtung und Kraft, daß ſie, wie im Keime, die vollkommene Erfüllung des Geſetzes Gottes in ſich trägt; ſo jedoch, daß nur durch die freie Selbſtbethätigung des Menſchen, mit Hülfe der Gnade, jener Keim zur Frucht eines gottgefälligen Lebens ſich entfalten kann [1].

§. 3.

Glaube und Werke. Gnade und Geſetz.

Wenn der Apoſtel zu wiederholten Malen mit Nachdruck erklärt, der Menſch erlange die Gnade der Rechtfertigung von Gott durch den Glauben, mit Ausſchluß von Geſetzeswerken oder von Werken überhaupt (Röm. 3, 28; 4, 2. 6), ſo will er damit ſagen, der ſündige Menſch könne ſich nicht ſelbſt gerecht machen, die Rechtfertigung ſei vielmehr ſchlechthin ein unverdientes Gnadengeſchenk Gottes; die einzige unerläßliche Bedingung zur Aneignung dieſer Gabe auf Seiten des Menſchen ſei der Glaube an Chriſtus, wodurch der Menſch, von der Gnade unterſtützt, dem zu ihm ſich herablaſſenden Gotte entgegenkommt, den Gnadenwirkungen Gottes von Stufe zu Stufe ſich erſchließt. Der genannte Satz hat alſo nicht den Sinn, für den Gerechtfertigten ſei das Geſetz Gottes nicht da, er ſei von deſſen Erfüllung entbunden, Chriſtus habe dasſelbe an ſeiner Statt erfüllt [2]. „Durch den Glauben (d. i. die chriſtliche Heilsordnung, Rechtfertigung mittelſt des Glaubens) zerſtören wir das Geſetz nicht, ſondern richten es feſt auf" (Röm. 3, 31), ſagt der Apoſtel ganz allgemein, ſo daß unter *νόμος*, Geſetz, hier jedenfalls auch der moraliſche Theil des moſaiſchen Geſetzes miteinbegriffen iſt. Damit ſcheint es jedoch in Widerſpruch zu ſtehen, wenn anderwärts erklärt wird, die Gläubigen ſeien nicht mehr unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade (Röm. 6, 14); Chriſtus habe ſie befreit von dem todbringenden Geſetze (Röm. 7, 4—6); ſie ſeien zur Freiheit berufen in Chriſto (Gal. 4, 31; 5, 13).

1. Sofern das moſaiſche Geſetz, von welchem in den zuletztgenannten Ausſprüchen die Rede iſt, nur eine propädeutiſche Offenbarungs-

---

[1] Röm. 6, 13. 19. 22; 7, 4. 6. Gal. 5, 16. 22—25. Jak. a. a. O. Vgl. *Conc. Trid.* sess. VI. c. VII. und die treffliche Auseinanderſetzung des Cardinals Sadolet bei Möhler, Symbolik. 6. Aufl. S. 188. Anm. 1.

[2] Vgl. *Aug.* de 83 Quaest. n. 76.

anſtalt war, dazu beſtimmt, die Erlöſung vorzubereiten, mußte es mit der Einführung der chriſtlichen Heilsordnung ſeine Bedeutung und Geltung verlieren. Des Geſetzes Ende im gedachten Sinne war Chriſtus (Röm. 10, 4). Dieß gilt zunächſt von den rituellen Satzungen und Inſtitutionen des Moſaismus. An die Stelle der in ſich, ohne den Glauben, wirkungsloſen Vorbilder und propädeutiſchen Forderungen iſt in Chriſto die das Heil vermittelnde Wahrheit und Gnade getreten [1]. Sodann hat Chriſtus den Particularismus der moſaiſchen Ordnung, welche eine Scheidewand zwiſchen Juden und Heiden aufgerichtet hatte, aufgehoben durch ſeine der Verheißung (ἐπαγγελία) entſprechende univerſale, auf dem Glauben ruhende Heilsordnung [2], welche alle Menſchen einigen und verbinden ſoll mittelſt des Einen Gnadenlebens in Chriſto (Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 12. 13) [3]. Wer in dieſe Gnadenordnung eingetreten iſt, der iſt todt für den Dienſt des vorbildlichen und vorbereitenden Geſetzes; der Glaube an Chriſtus und die Gnade Chriſti, das ſind fortan für ihn die einzigen Lebensprincipien (Gal. 2, 19. 20; vgl. m. Röm. 7, 4). Rückkehr zum Geſetzesdienſt wäre für ihn Rückkehr zu unnützem oder gar das Heil untergrabendem Sklavendienſt (Gal. 2, 4; 5, 1—4).

2. Der eigenthümliche Charakter der moſaiſchen Offenbarungs- und Heilsanſtalt, wenn ſie für ſich betrachtet und von ihrer Beziehung zu Chriſtus abgeſehen wird, beſtand vorzüglich darin, daß ſie dem Menſchen mit einer großen Zahl von Geboten (ἐντολαί) und Satzungen (δόγματα) entgegentrat, die ſein ganzes Leben äußerlich zu regeln beſtimmt waren (Eph. 2, 15). Inſofern dieſe zahlreichen äußerlichen Satzungen dem freien Willen, zumal bei der denſelben im unerlöſten Menſchen beherr-

---

[1] Hebr. 9, 10. Gal. 3, 25; 4. Kol. 2, 16—23; vgl. Joh. 1, 17.

[2] Eph. 2, 14. 15. Gal. 3, 13—18. Röm. 4, 11. 12. 16. 17.

[3] Weil Chriſtus die univerſale Gnadenordnung durch ſeinen Opfertod begründete, ſagt der Apoſtel, er habe „in ſeinem Fleiſche“ (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), oder „mittelſt ſeines Blutes“ (ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ) den Grund der Trennung und Feindſchaft zwiſchen Juden und Heiden, das Geſetz der moſaiſchen Satzungen, aufgehoben, und ſo die Feindſchaft getödtet; die Heiden aber habe er Gott und ſeinen Heilsrathſchlüſſen dadurch nahe gebracht, indem fortan ihnen derſelbe Weg des Heiles offen ſtehe, wie den Juden. Eph. 2, 13—18; vgl. m. Gal. 3, 13. 14. An letzterer Stelle hebt Paulus hervor, Chriſtus habe eben deßhalb die Juden losgekauft mit ſeinem Sühnopfer von dem Fluche des nichterfüllten Geſetzes, d. i. von der ewigen Verdammung, damit die Heiden des in Abraham allen Völkern verheißenen Segens theilhaft würden, d. i. um die eine, univerſale Heilsordnung auf dem Grunde dieſes Sühnopfers aufzurichten. Vgl. Kol. 1, 21, 22.

ſchenden Neigung zur Sünde, eine läſtige Schranke entgegenſetzten, war der Geſetzesdienſt eine drückende Knechtſchaft, und war das Geſetz, indem es zur Sünde reizte, ohne die Kraft zur Ueberwindung derſelben zu verleihen, ein Geſetz der Sünde und des Todes (Röm. 7, 5. 6. 13. Gal. 3, 23. 24). Auch in dieſer Beziehung hat Chriſtus das Geſetz geändert; oder vielmehr, da das Geſetz dem ewig gültigen moraliſchen Theile nach beſtehen bleibt, ſo iſt doch in der neuen Heilsordnung die Stellung des Menſchen zum Geſetze eine andere geworden. Dem in der Gnade Chriſti lebenden Gerechten ſteht das Geſetz nicht mehr als ein Complex mannigfaltiger, ihn beengender Satzungen bloß äußerlich gegenüber, den ganzen Inhalt des Geſetzes trägt er *in ſich* in dem *einen* geiſtigen Geſetze der Liebe (Röm. 8, 2; 13, 10. Hebr. 8, 10), und aus ſeiner Glaubensgerechtigkeit heraus erwächst die Erfüllung aller Gebote als eine lebendige Frucht ſeines mit Gott verbundenen Geiſtes (Gal. 5, 18—25; Eph. 5, 9; vgl. m. Röm. 6, 22; 7, 6; 8, 4). Das Geſetz in gottgefälliger Weiſe erfüllen zu können, das iſt die Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 14; vgl. m. 2 Kor. 3, 17). Das Joch des äußerlichen Geſetzes laſtet nicht mehr auf ihnen; ſie tragen das Joch der Gnade Jeſu Chriſti (Röm. 6, 14. 1 Tim. 1, 9), welches ein „ſanftes Joch und eine leichte Bürde iſt“[1].

3. Von dem alten Geſetze durfte mit Recht geſagt werden, daß es mit ſeinen vielen Forderungen und Drohungen im Großen und Ganzen einen Geiſt ſklaviſcher Furcht erzeugt habe und erzeugen mußte (Röm. 8, 15). Im Gegenſatze dazu iſt der Geiſt Chriſti, der die Gläubigen erfüllt, ein Geiſt der Liebe Gottes und des zuverſichtlichen Vertrauens. Die von Gott empfangenen Erſtlingsgaben des Geiſtes, die Rechtfertigung und Heiligung (Röm. 8, 23) gelten ihnen als Angeld oder Unterpfand, wodurch der einſtige volle Beſitz der Güter Gottes ihnen verbürgt wird[2]. In dieſem Geiſt der Liebe und der Hoffnung wird es ihnen

---

[1] Matth. 12, 30. 1 Joh. 5, 3. Vgl. *Aug.* de spir. et litt.

[2] Eph. 1, 14. 2 Kor. 5, 5. In Bezug auf die Ueberſetzung des ἀῤῥαβών (Eph. a. a. O.) mit pignus oder arra macht Thomas v. Aquin die tiefſinnige Bemerkung: „Alia littera habet: *Qui est arra haereditatis*, et forte melius; quia pignus est aliud a re pro qua datur, et redditur, postquam ille, qui pignus recepit, rem sibi debitam recepit. Arra autem non est aliud a re pro qua datur, nec redditur; quia datur de ipso pretio, quod non est auferendum sed complendum. Deus autem dedit nobis charitatem tanquam pignus, per Spiritum sanctum, qui est spiritus veritatis et dilectionis. Et ideo hujusmodi non est aliud, quam quaedam particularis et imperfecta participatio divinae charitatis et

leicht, auch die ſchwerſten Opfer dem Willen Gottes zu bringen (Röm. 5, 1—11; 8, 15—18. 35—39. 1 Kor. 13, 7).

4. Die Freiheit vom Geſetze als einem quälenden Joche und einer todbringenden Macht (1 Kor. 15, 56) erlangt der Menſch, indem er im Rechtfertigungsacte (in der Taufe) nach dem Vorbilde Chriſti und in ſeiner Kraft der Sünde abſtirbt und das Leben der Gerechtigkeit gewinnt (Röm. 6, 1—6; 7, 1—6). Daraus folgert der Apoſtel, es könne das Weſen der Gnadenordnung Chriſti nicht thörichter verkannt werden, als wenn man dem Chriſten die Freiheit, d. i. das Recht zu ſündigen, zuſprechen wollte (Röm. 6, 1 ff.). Die Gnade gewährt ihm eben die Befreiung von dem Sklavendienſt der Sünde (V. 14. 18. 22; 7, 24. 25; 8, 2). Er übernimmt fortan den beſeligenden Dienſt Gottes, den Dienſt der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18. 22) [1]. Die ihm von Gott mitgetheilte Gnade der Gerechtigkeit iſt der Keim oder die fruchtbare Wurzel eines gottgefälligen Lebens; der Menſch ſelbſt muß, durch freithätiges Beharren in der Gnadenordnung Gottes, durch den freien Gebrauch der ihm mitgetheilten übernatürlichen Lebenskräfte, zur Entwicklung dieſes Keimes beitragen, damit er Chriſto immer mehr verähnlicht und der Frucht des ewigen Lebens theilhaft werde [2]. Abtödtung

---

dilectionis, quae quidem non est auferenda, sed perficienda; ideo magis proprie dicitur arra quam pignus. Tamen potest nihilominus et pignus dici. Nam per Spiritum sanctum Deus nobis diversa dona largitur, quorum quaedam manent in patria, ut charitas, quae nunquam excidit (1 Cor. 13, 8); quaedam vero propter sui imperfectionem non manent, sicut fides et spes, quae evacuabuntur, ut ibidem dicitur. Sic ergo Spiritus sanctus dicitur arra per respectum ad ea, quae manent: pignus vero per respectum ad ea, quae evacuabuntur."

[1] Kurz und doch erſchöpfend ſpricht der Apoſtel ſich über das Verhältniß der guten Werke zur Rechtfertigung aus Eph. 2, 10: „Sein (Gottes) Gebilde ſind wir, geſchaffen in Chriſto Jeſu zu guten Werken, welche Gott vorbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln." Der Apoſtel will ſagen: Niemand darf ſich ſeiner Werke vor Gott rühmen, als habe er durch ſie die Rechtfertigung erlangt (V. 9). In Bezug auf die Heilswirkung ſind wir vielmehr gänzlich ein Gebilde Gottes; Gott macht uns gerecht durch ſeine Gnade, und es iſt erſt eine Folge und der Zweck der Rechtfertigung, daß wir zu *guten*, das Heil vermittelnden *Werken* befähigt werden. Indem Gott durch das neue Lebensprincip ſeiner Gnade uns umſchuf, war es ſeine Abſicht, uns zu guten Werken zu befähigen (daher *ἃ προητοίμασεν ὁ θεός*); und es iſt ſein Wille, daß wir uns freithätig darin üben (daher *ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν*).

[2] Röm. 6, 22; 7, 4; 8, 12—17. Gal. 5, 13—25. Eph. 4, 13. Phil. 2, 5. Kol. 1, 10. Vgl. *Aug.* de spir. et litt.

des Fleiſches, Erfüllung der Gebote Gottes, Uebung jeglicher Tugend und guter Werke ſind die Bedingungen, an welche die Erhaltung und Mehrung des Gnadenſtandes (Röm. 6, 22; 8, 13) und die Erlangung der ewigen Seligkeit für den Gerechtfertigten geknüpft iſt [1]. Die guten Werke (ἔργα ἀγαθά) ſind das Mittel, wodurch der Gerechtfertigte das Erbe der ewigen Seligkeit anſtreben kann und ſoll. Dieſe Werke empfangen nämlich ihren Werth und ihre Kraft aus der Wurzel der Gnade Chriſti, der ſie entſtammen; und ſo iſt zwar das ganze Heilsgeſchäft des Menſchen, vom erſten Anfange des Glaubens bis zu ſeiner Vollendung in der Anſchauung Gottes, ein Werk und eine Frucht der Gnade Gottes; jedoch gründet ſich die Vollendung des Heiles zugleich in der freien Mitwirkung des Menſchen mit der Gnade: die ewige Seligkeit iſt eine im Wettkampf des Lebens errungene Krone, ein von Gott verheißener Lohn, Gnade und Verdienſt zugleich [2].

Als die vorzüglichſten Tugenden des Chriſten empfiehlt der Apoſtel am häufigſten den Glauben, die Hoffnung und die Liebe [3]. Sie ſind die Gaben Gottes, auf denen das Heil beruht. Die größte unter allen Tugenden, der Inbegriff alles gottgefälligen Wandels, das Band, welches auch jenſeits die Seele mit Gott verbinden wird, wenn Glaube und Hoffnung in Schauen und Beſitz ſich verwandeln, iſt die Liebe (1 Kor. 13; 14, 1).

Die in Chriſto empfangenen Gnaden kann der Menſch, indem er dem Dienſte der Sünde ſich hingibt, wieder verlieren; ja ſelbſt das Fundament des ganzen Heilswerkes, den Glauben, kann er preisgeben. Einen ſolchen bewußten Abfall von der klar erkannten und in ihren beſeligenden Wirkungen genoſſenen Wahrheit bezeichnet der Apoſtel als die unheilvollſte aller menſchlichen Verirrungen. Er bedient ſich des ſtarken Ausdrucks, daß für die, welche ſich desſelben ſchuldig machen, die Buße und Wiedererlangung des Heiles unmöglich ſei [4]. Wir

---

[1] Röm. 2, 7—12. 26; 6, 6. 13 ff.; 7, 6; 8, 1—17. 2 Kor. 5, 10. Eph. 3, 16. Kol. 2, 6; 3, 1 ff.; 2 Tim. 3, 17 u. ſ. f.

[2] 1 Kor. 9, 23—27. Röm. 10, 17. 2 Theſſ. 1, 5. 1 Tim. 6, 11. 12. 17—19; 2 Tim. 4, 7. 8. Hebr. 4, 11; 10, 23. 24. 32—39; 12, 1. 2; 13, 20, 21.

[3] Vgl. die S. 195 Anm. 3 cit. Stellen.

[4] Hebr. 6, 4—6: „Denn es iſt unmöglich, ſolche, die einmal erleuchtet worden und die himmliſche Gabe gekoſtet haben, die des heil. Geiſtes theilhaftig geworden ſind und das köſtliche Gotteswort und die Kräfte der künftigen Welt gekoſtet haben, und doch abgefallen ſind (παραπεσόντας), wiederum zur Sinnesumkehr zu erneuern, da ſie ſich den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und ihn der Schmach

haben dieſen Ausſpruch ähnlich zu deuten wie die Erklärung des Herrn über die Läſterung des heil. Geiſtes (Matth. 12, 31. 32). Es ſoll damit nicht geſagt werden, daß es Gott an Gnadenmitteln gebreche, um auch das verſtockteſte Herz zur Buße zu ſtimmen, oder daß Gott einem ſolchen Sünder die zum Heile nothwendige Gnade vorenthalte: die Unmöglichkeit der Bekehrung, welche hier behauptet wird, iſt nicht auf Seiten Gottes zu ſuchen, ſie liegt nur auf Seiten des Menſchen. Wer den heil. Geiſt läſtert oder vom Glauben abfällt unter Umſtänden, wie der Apoſtel ſie im Hebräerbriefe beſchreibt, befindet ſich in einem ſittlichen Zuſtande, in welchem alle Empfänglichkeit für die Gnade ſchwindet; ein ſolcher Menſch *will* ſich nicht bekehren, er *will* die Gnade nicht, darum iſt es unmöglich, daß er ſich bekehre und Verzeihung erlange [1].

Dritter Abſchnitt.

Die Gnadenwahl.

Wie das univerſale Erlöſungswerk Chriſti ſeinen letzten Grund in einem ewigen Rathſchluſſe des göttlichen Erbarmens beſitzt, ſo beruht auch jede ſubjective Theilnahme des Menſchen an den Früchten desſelben auf ewigen, göttlichen Rathſchlüſſen [2].

1. Sowohl die *Begnadigung* als die *Beſeligung* derjenigen, welche das Heil in Chriſto erlangen, hat Gott von Ewigkeit nicht bloß vorhergeſehen, ſondern vorherbeſtimmt. Dieſen ewigen Rathſchluß Gottes führt der Apoſtel als einen der Gründe auf, welche die Zuverläſſigkeit unſerer chriſtlichen Hoffnung uns verbürgen (Röm. 8, 28 ff.). Was immer dem wahren, in der Liebe Gottes beharrenden Chriſten Wider-

---

preisgeben." Vgl. 10, 26—28. 1 Joh. 5, 16. 17. 2 Petr. 2, 20. — „*Παραπίπτειν* (Hebr. a. a. O.) bedeutet eigentlich: nebenhin fallen, juxta cadere, neben jene Stelle hin, auf welcher man ehevor ſtand; der hier geſchilderte Gläubige ſteht aber offenbar in der innigſten Gemeinſchaft mit Gott und ſeiner Kirche: das *παραπεσών* auf ihn angewendet beſagt alſo Einen, der neben die Gemeinſchaft mit Gott und der Kirche hinfiel, alſo aus ihr herausfiel, d. i. von Gott und der Kirche abfiel, der daher die Wahrheit der kirchlichen Lehre, die göttliche Stiftung der Kirche, ſomit ihren Stifter ſelbſt verachtet und verläßt. Ich weiſe die Verwäſſerung des Begriffes *παραπίπτειν* durch das bloße „grob ſündigen" zurück, und achte es vielmehr ganz gleich dem *ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* Hebr. 3, 12." Hoffmann, die Sünde und Sünden gegen den heil. Geiſt. Regensb. 1847. S. 50. Vgl. S. 47 ff.

[1] Vgl. Hoffmann a. a. S. 100 f. Biſping zu Hebr. 6, 4 ff.

[2] Vgl. oben S. 106 f. und die dort cit. Stellen.

wärtiges auf Erden begegnen möge, es darf ihm die Hoffnung des Heiles nicht rauben; Gott weiß ihm Alles [1] zu einem Beförderungsmittel desſelben umzuſchaffen: „Wir wiſſen, daß denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, denen, die vermöge Rathſchluſſes berufen ſind“ [2]. Kraft eines ewigen Rathſchluſſes Gottes iſt es alſo geſchehen, daß die Betreffenden in die Zahl der Gottliebenden aufgenommen, der Gnaden Jeſu Chriſti theilhaft wurden.

Dieſer göttliche Rathſchluß war nicht bedingt durch die vorausgeſehenen Verdienſte des Menſchen (2 Tim. 1, 9); er beruht auf dem freieſten Wohlgefallen Gottes (εὐδοκία), und bezweckte vielmehr, dem Menſchen Heiligkeit und Sündenreinheit, und damit die Möglichkeit des Verdienſtes zu vermitteln. Bedingt war derſelbe nur durch das vorausgeſehene Erlöſungswerk Chriſti. In Chriſto ſind alle Rathſchlüſſe des göttlichen Erbarmens feſtgeſtellt worden. Der letzte Endzweck derſelben iſt die Selbſtverherrlichung Gottes [3].

Die Berufung und Begnadigung der Menſchen iſt nicht der einzige Gegenſtand der vorherbeſtimmten Wirkſamkeit Gottes; dieſe iſt auch auf die Verherrlichung und Beſeligung der Berufenen gerichtet: „denn diejenigen, welche er vorher erkannt hat (οὓς προέγνω), die hat er auch vorherbeſtimmt (καὶ προώρισε), gleichgeſtaltet zu werden dem Bilde ſeines Sohnes, damit er ſei der Erſtgeborne unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29). Sofort zählt nun der Apoſtel die Reihenfolge der im ewigen

---

[1] *Aug.* de correpl. et gr. c. 9: „Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo omnia, ut, etiamsi qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores.“

[2] Röm. 8, 28: τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Daß der Apoſtel hier unter der Berufung (κλῆσις) die Aufnahme in die Gnadenordnung Chriſti oder in die Kirche verſtehe, kann nach ſeinem ſonſtigen Sprachgebrauche nicht zweifelhaft ſein. Berufene Chriſti oder berufene Heilige (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητοὶ ἅγιοι) nennt er die Chriſten als ſolche Röm. 1, 6, 7. 1 Kor. 1, 2. Vgl. Röm. 8, 30. 2 Tim. 1, 9. *Pelav.* de Praedest. l. I. c. 6.

[3] Eph. 1, 3—6: „Geprieſen ſei der Gott und Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der uns geſegnet hat mit jeglichem geiſtlichem Segen im Himmel in Chriſto; demgemäß, daß er uns auserwählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt, daß wir ſeien heilig und unbefleckt vor ihm, indem er in Liebe uns vorherbeſtimmt hat zur Annahme an Kindes Statt durch Jeſum Chriſtum zu ſich hin (εἰς αὐτὸν, Ergänzung des Begriffes υἱοθεσία: zu Gott ſollen wir in Kindſchaftsverhältniß treten), nach dem Wohlgefallen ſeines Willens, zum Lobe der Herrlichkeit ſeiner Gnade, mit welcher er uns begnadiget hat in dem Geliebten.“ Vgl. V. 11. 12. Röm. 11, 5, 6 und oben S. 138.

Rathſchluſſe Gottes feſtgeſtellten Gnadenwirkungen auf, in deren Kraft das Heil des Menſchen vom erſten Anfange an bis zu ſeiner jenſeitigen Vollendung zu Stande kommt: „Die er aber vorherbeſtimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen, hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht“ (V. 30) [1]. Diejenigen, lehrt der Apoſtel, welche Gott vorhererkannt (V. 29), d. i. von welchen er ewig vorhergewußt, daß ſie in der Zeit zur Gnade „Berufene“ (V. 28) ſein würden, die hat er auch zur Seligkeit beſtimmt (V. 29) und hat ihnen zugleich alle Mittel zur Erlangung derſelben bereitet (V. 30). Darum nun, weil Gott auf allen Entwicklungsſtufen ihres Heilswerkes mit den Rathſchlüſſen ſeiner Gnade den Gottliebenden zur Seite ſteht, darf Nichts ihre Hoffnung erſchüttern (V. 31) [2].

---

[1] „Verbis utitur in praeterito, quamvis nondum omnia exhibita sint, ut certitudinem et infallibilitatem significet more prophetarum.“ *Tolet.* in h. l.

[2] Für die Entſcheidung der bekannten Schulcontroverſe, ob die praedestinatio ad gloriam in Gott auf das Vorherwiſſen der menſchlichen Verdienſte ſich gründe oder nicht (praedest. ante vel post praevisa merita), bietet unſere Stelle ſchlechthin keinen unbeſtreitbaren Anhaltspunkt. Mit aller Klarheit ſpricht der Apoſtel den Satz aus, daß ſowohl die Begnadigung als die Beſeligung der Auserwählten auf einem ewigen Rathſchluſſe Gottes beruhe, daß es eine Gnadenwahl in Gott gebe. In welcher innern Beziehung dagegen der Rathſchluß der Begnadigung zu dem der Beſeligung ſtehe, das deutet Paulus nicht an. Die Vertheidiger der praedest. *ante* pr. m. berufen ſich auf den Ausdruck *κατὰ πρόθεσιν* V. 28, und deuten ihn von der Vorherbeſtimmung zur Seligkeit. Mit Unrecht. *Πρόθεσις* bedeutet ganz allgemein einen Rathſchluß; welches das Object des hier gemeinten Rathſchluſſes ſei, beſagt der Zuſatz *κλητοῖς οὖσιν* (electio ad gratiam, vgl. Eph. a. a. O. und den erklärenden Zuſatz der Vulg.: „qui secundum propositum vocati sunt *sancti*“). Mit größerm Rechte ſcheinen ſich die Vertreter der praedest. *post* pr. m. auf *οὓς προέγνω* V. 29 zu ſtützen. Sie erklären nämlich: diejenigen, welche Gott als Berufene und in der Liebe Gottes Beharrende ewig vorhergekannt hat, dieſe hat er auch ſodann (in logiſcher Folge), oder auf Grund deſſen (post pr. m.) zur Seligkeit beſtimmt. Allein dieſe Auffaſſung iſt nicht die einzig mögliche und berechtigte. Wir können den Zuſammenhang auch folgendermaßen uns denken: die Hoffnung der Gottliebenden iſt eine untrügliche (V. 28. 31), denn Gott weiß nicht bloß ewig, daß ſie, und zwar in Folge der ihnen beſtimmten Gnade (V. 28), zur Rechtfertigung und Heiligkeit gelangen werden (*προέγνω*) — es gibt, außer dieſem Vorherwiſſen und dem Rathſchluſſe der Begnadigung, zu ihren Gunſten einen noch weit wichtigern und ſegensreichern Rathſchluß in Gott; er hat ſie nämlich auch, d. i. vorher ſchon (ante pr. m. und ante electionem ad gr.) zur Seligkeit beſtimmt; alſo auch dieſe, und nicht bloß die Gnade, iſt ihnen bei Gott hinterlegt. Verhält es ſich ſo mit dem Zuſammenhang der pauliniſchen Gedanken, dann ſind wiederum die Vertheidiger der abſoluten Prädeſtination im Rechte. Eine objective und unbefangene Exegeſe wird alſo an der Behauptung

wärtiges auf Erden begegnen möge, es darf ihm die Hoffnung des Heiles nicht rauben; Gott weiß ihm Alles [1] zu einem Beförderungsmittel desſelben umzuſchaffen: „Wir wiſſen, daß denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, denen, die vermöge Rathſchluſſes berufen ſind“ [2]. Kraft eines ewigen Rathſchluſſes Gottes iſt es alſo geſchehen, daß die Betreffenden in die Zahl der Gottliebenden aufgenommen, der Gnaden Jeſu Chriſti theilhaft wurden.

Dieſer göttliche Rathſchluß war nicht bedingt durch die vorausgeſehenen Verdienſte des Menſchen (2 Tim. 1, 9); er beruht auf dem freieſten Wohlgefallen Gottes (εὐδοκία), und bezweckte vielmehr, dem Menſchen Heiligkeit und Sündenreinheit, und damit die Möglichkeit des Verdienſtes zu vermitteln. Bedingt war derſelbe nur durch das vorausgeſehene Erlöſungswerk Chriſti. In Chriſto ſind alle Rathſchlüſſe des göttlichen Erbarmens feſtgeſtellt worden. Der letzte Endzweck derſelben iſt die Selbſtverherrlichung Gottes [3].

Die Berufung und Begnadigung der Menſchen iſt nicht der einzige Gegenſtand der vorherbeſtimmten Wirkſamkeit Gottes; dieſe iſt auch auf die Verherrlichung und Beſeligung der Berufenen gerichtet: „denn diejenigen, welche er vorher erkannt hat (οὓς προέγνω), die hat er auch vorherbeſtimmt (καὶ προώρισε), gleichgeſtaltet zu werden dem Bilde ſeines Sohnes, damit er ſei der Erſtgeborne unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29). Sofort zählt nun der Apoſtel die Reihenfolge der im ewigen

---

[1] *Aug.* de corrept. et gr. c. 9: „Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo omnia, ut, etiamsi qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores.“

[2] Röm. 8, 28: τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Daß der Apoſtel hier unter der Berufung (κλῆσις) die Aufnahme in die Gnadenordnung Chriſti oder in die Kirche verſtehe, kann nach ſeinem ſonſtigen Sprachgebrauche nicht zweifelhaft ſein. Berufene Chriſti oder berufene Heilige (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητοὶ ἅγιοι) nennt er die Chriſten als ſolche Röm. 1, 6, 7. 1 Kor. 1, 2. Vgl. Röm. 8, 30. 2 Tim. 1, 9. *Petav.* de Praedest. l. I. c. 6.

[3] Eph. 1, 3—6: „Geprieſen ſei der Gott und Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der uns geſegnet hat mit jeglichem geiſtlichem Segen im Himmel in Chriſto; demgemäß, daß er uns auserwählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt, daß wir ſeien heilig und unbefleckt vor ihm, indem er in Liebe uns vorherbeſtimmt hat zur Annahme an Kindes Statt durch Jeſum Chriſtum zu ſich hin (εἰς αὐτὸν, Ergänzung des Begriffes υἱοθεσία: zu Gott ſollen wir in Kindſchaftsverhältniß treten), nach dem Wohlgefallen ſeines Willens, zum Lobe der Herrlichkeit ſeiner Gnade, mit welcher er uns begnadiget hat in dem Geliebten.“ Vgl. V. 11. 12. Röm. 11, 5, 6 und oben S. 138.

Rathſchluſſe Gottes feſtgeſtellten Gnadenwirkungen auf, in deren Kraft das Heil des Menſchen vom erſten Anfange an bis zu ſeiner jenſeitigen Vollendung zu Stande kommt: „Die er aber vorherbeſtimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen, hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht" (V. 30) [1]. Diejenigen, lehrt der Apoſtel, welche Gott vorhererkannt (V. 29), d. i. von welchen er ewig vorhergewußt, daß ſie in der Zeit zur Gnade „Berufene" (V. 28) ſein würden, die hat er auch zur Seligkeit beſtimmt (V. 29) und hat ihnen zugleich alle Mittel zur Erlangung derſelben bereitet (V. 30). Darum nun, weil Gott auf allen Entwicklungsſtufen ihres Heilswerkes mit den Rathſchlüſſen ſeiner Gnade den Gottliebenden zur Seite ſteht, darf Nichts ihre Hoffnung erſchüttern (V. 31) [2].

---

[1] „Verbis utitur in praeterito, quamvis nondum omnia exhibita sint, ut certitudinem et infallibilitatem significet more prophetarum." *Tolet.* in h. l.

[2] Für die Entſcheidung der bekannten Schulcontroverſe, ob die praedestinatio ad gloriam in Gott auf das Vorherwiſſen der menſchlichen Verdienſte ſich gründe oder nicht (praedest. ante vel post praevisa merita), bietet unſere Stelle ſchlechthin keinen unbeſtreitbaren Anhaltspunkt. Mit aller Klarheit ſpricht der Apoſtel den Satz aus, daß ſowohl die Begnadigung als die Beſeligung der Auserwählten auf einem ewigen Rathſchluſſe Gottes beruhe, daß es eine Gnadenwahl in Gott gebe. In welcher innern Beziehung dagegen der Rathſchluß der Begnadigung zu dem der Beſeligung ſtehe, das deutet Paulus nicht an. Die Vertheidiger der praedest. *ante* pr. m. berufen ſich auf den Ausdruck κατὰ πρόθεσιν V. 28, und deuten ihn von der Vorherbeſtimmung zur Seligkeit. Mit Unrecht. Πρόθεσις bedeutet ganz allgemein einen Rathſchluß; welches das Object des hier gemeinten Rathſchluſſes ſei, beſagt der Zuſatz κλητοῖς οὖσιν (electio ad gratiam, vgl. Eph. a. a. O. und den erklärenden Zuſatz der Vulg.: „qui secundum propositum vocati sunt *sancti*"). Mit größerm Rechte ſcheinen ſich die Vertreter der praedest. *post* pr. m. auf οὓς προέγνω V. 29 zu ſtützen. Sie erklären nämlich: diejenigen, welche Gott als Berufene und in der Liebe Gottes Beharrende ewig vorhergekannt hat, dieſe hat er auch ſodann (in logiſcher Folge), oder auf Grund deſſen (post pr. m.) zur Seligkeit beſtimmt. Allein dieſe Auffaſſung iſt nicht die einzig mögliche und berechtigte. Wir können den Zuſammenhang auch folgendermaßen uns denken: die Hoffnung der Gottliebenden iſt eine untrügliche (V. 28. 31), denn Gott weiß nicht bloß ewig, daß ſie, und zwar in Folge der ihnen beſtimmten Gnade (V. 28), zur Rechtfertigung und Heiligkeit gelangen werden (προέγνω) — es gibt, außer dieſem Vorherwiſſen und dem Rathſchluſſe der Begnadigung, zu ihren Gunſten einen noch weit wichtigern und ſegensreichern Rathſchluß in Gott; er hat ſie nämlich auch, d. i. vorher ſchon (ante pr. m. und ante electionem ad gr.) zur Seligkeit beſtimmt; alſo auch dieſe, und nicht bloß die Gnade, iſt ihnen bei Gott hinterlegt. Verhält es ſich ſo mit dem Zuſammenhang der pauliniſchen Gedanken, dann ſind wiederum die Vertheidiger der abſoluten Prädeſtination im Rechte. Eine objective und unbefangene Exegeſe wird alſo an der Behauptung

2. Das ganze Heilswerk des Menſchen, auch der Anfang desſelben, die Berufung und Rechtfertigung iſt demnach durch die ewigen Gnadenrathſchlüſſe Gottes bedingt. Daß es zur Bewahrung der erlangten Gnade und zur Erlangung der ewigen Seligkeit der eigenen freien Mitwirkung des Menſchen bedürfe; daß ferner auch die Aufnahme der von Gott dargebotenen Heilsgnade von der freien Selbſtbethätigung (Glaube) des Menſchen mitabhange, iſt in der pauliniſchen Lehre klar ausgeſprochen [1].

Nicht minder iſt es eine der vom Apoſtel am nachdruckſamſten betonten Wahrheiten, daß das Heil in Chriſto *allen Menſchen* beſtimmt ſei [2]. Gott hat alſo Niemand kraft eines ewigen Rathſchluſſes von der Erlangung des Heiles ausgeſchloſſen. Wer immer verloren geht, trägt ſelbſt die Schuld davon; er hat die angebotene Gnade Gottes verſchmäht oder die erlangte preisgegeben.

Indem *Paulus* die in Rede ſtehende Frage von ſeinem geſchichtlich-praktiſchen Standpunkte erörtert, hat er die Thatſache im Auge, daß der größte Theil des auserwählten Volkes an dem meſſianiſchen Heile keinen Antheil gewann, während die Heiden in großer Zahl in das Heiligthum der Kirche eingingen. „Hat etwa Gott ſein Volk verworfen?“ fragt der Apoſtel (Röm. 11, 1); ſollen wir daraus jene Thatſache erklären? Mit nichten. Gott iſt ſeiner Verheißung, die er dem Volke in Abraham gegeben, nicht untreu geworden (Röm. 9, 6); aber Israel will der Erfüllung derſelben nicht theilhaft werden auf dem Wege, den Gott ihm anbietet; *es will nicht glauben an Chriſtus*: das iſt die Urſache ſeines Falles [3]. Dieſen Fall nun hat Gott nicht beabſichtigt und bewirkt (Röm. 11, 11), aber er hat ihn vorhergeſehen und durch die Propheten geweiſſagt [4]. Gott hat ihn in ſeinem Erlöſungsplane zu Gunſten der Heiden geordnet (Röm. 11, 11; vgl. m. Apg. 13, 46). Auch iſt jener Fall Israels nicht hoffnungslos. Wer immer ſich zum Glauben bekehrt aus dieſem Volke, wird als ein lebenskräftiger Zweig in den Stamm der heil. Kirche eingepfropft werden (Röm. 11, 23. 24).

---

feſthalten müſſen, die genannte dogmatiſche Controverſe ſei aus dem vorliegenden pauliniſchen Ausſpruche nicht zu entſcheiden.

[1] Vgl. oben S. 196.

[2] Vgl. oben S. 107 f. Röm. 3, 22—24; 5, 15. 18. 19. 21; 11, 32. 1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß alle Menſchen gerettet werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen.“

[3] Röm. 9, 31—33; 10, 1—4. 19—21; 11, 20.

[4] Röm. 9, 27—29; 10, 19—21; 11, 8—10.

Ja ſelbſt das Volk als ſolches wird, ſo fügt der Apoſtel weiſſagend hinzu, des Heiles theilhaftig werden, wenn die Vollzahl der Heidenvölker in die Kirche eingegangen ſein wird (V. 25—27; vgl. m. Luk. 21, 24).

3. Die Behauptung, es ſtehe die thatſächliche Ausſchließung Israels von der Kirche mit der „Verheißung" Gottes im Widerſpruch, widerlegt der Apoſtel in mehrfacher Weiſe.

Es iſt ſchon ein Mißverſtändniß, wenn die Juden glauben, wegen der bloßen fleiſchlichen Abſtammung von Abraham gehöre ihnen die Erbſchaft des meſſianiſchen Heiles. Wie die Verheißung nicht auf die leibliche Nachkommenſchaft Abrahams allein lautete (Röm. 4, 11 ff.), ſondern auf alle Völker der Erde, ſo hat Gott auch nicht verheißen, daß allen Nachkommen des Patriarchen *als ſolchen* das meſſianiſche Heil thatſächlich würde zu Theil werden[1]. „Nicht Alle, die von Israel abſtammen, ſind (darum) Israeliten; noch weil ſie Samen Abrahams ſind, ſind ſie Alle Kinder" (Röm. 9, 6. 7), im geiſtigen Sinne nämlich, Erben der Verheißung (8, 17).

Daß Gott nicht an die leibliche Abſtammung ein Recht auf ſeine Gnaden knüpfe, beweiſt die Offenbarungsgeſchichte ſelbſt. Unter den Söhnen der Patriarchen wählte Gott je einen aus, den er zum Träger der Verheißung und Stammhalter des Bundesvolkes machte (Röm. 9, 9—13).

Bei dieſer Auswahl, die im ewigen Rathſchluſſe Gottes feſtgeſtellt war, nahm Gott auch nicht Rückſicht auf perſönliche Verdienſte der Erwählten (V. 11—13). Gottes Wille iſt hier überhaupt das einzig Beſtimmende[2]. Und mag nun Gott dem Menſchen Gnade zuwenden oder nicht, ſo hat der Menſch, der ja in ſolcher Abhängigkeit Gott gegenüber ſich befindet, wie das Geſchirr in der Hand des Töpfers, kein Recht, mit Gott darüber zu ſtreiten. Gott iſt keines Menſchen Schuldner (V. 14—21). Zudem ſind die Rathſchlüſſe Gottes ein unergründliches Geheimniß für menſchliche Kurzſichtigkeit; der Menſch ſoll ſie bewundernd und in Demuth anbeten und Gott ob aller ſeiner Werke lobpreiſen (11, 18. 22. 33—36).

---

[1] Vgl. oben S. 91.

[2] Röm. 9, 11—13: „Da ſie (die Söhne der Rebekka) nämlich noch nicht geboren waren, noch auch etwas Gutes oder Böſes gethan hatten, wurde, damit der einer Auswahl gemäß getroffene Rathſchluß Gottes beſtehen bliebe, nicht in Folge von Werken, ſondern durch Beſtimmung des Berufenden ihr geſagt: „„der Aeltere wird dem Jüngern dienen"", wie geſchrieben ſteht: „„Jakob habe ich geliebt, Eſau

Dieſes auf die Theilnahme Israels an den Erlöſungsgnaden anwendend, ſagt der Apoſtel, die Auserwählten des Volkes (ἡ ἐκλογή) ſeien dem gnädigen Rathſchluſſe Gottes entſprechend des Heiles theilhaftig geworden, während Gott die Uebrigen der Verſtockung anheimgegeben habe (Röm. 11, 5—10) [1]. Nicht als ob Gott ſelbſt dieſe Verſtockung gewollt oder bewirkt hätte (V. 11. 20); der ſelbſtverſchuldete Unglaube Israels iſt die Urſache ſeiner Ausſchließung. Dabei will der Apoſtel wiederum nicht läugnen, daß es Gott möglich geweſen wäre, auch dieſes Verderben von Israel abzuwenden, wie es ja auch z. B. in ſeiner Macht gelegen hätte, dem Könige Pharao eine für ihn weniger unheilvolle Stellung in der Geſchichte anzuweiſen, als die ihm thatſächlich zugetheilte (Röm. 9, 17. 18; vgl. m. 11, 8—10). Wie es ſich nun auch mit dieſen Geheimniſſen der Vorherbeſtimmung verhalten möge, es bleibt der Satz beſtehen: „Gott will, daß alle Menſchen gerettet werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen“ (1 Tim. 2, 4). Es iſt alſo Niemand „ein Gefäß des Zornes, bereitet zum Verderben“ (Röm. 9, 22), es ſei denn durch Mißbrauch oder Verachtung der Gnade und Langmuth Gottes [2].

---

aber gehaßt.““ — Auch auf dieſe Stelle beruft man ſich mit Unrecht für die ſogenannte praedestinatio *ante* pr. m. Der „Rathſchluß“, V. 11. und die „Liebe“ Gottes, V. 13. beziehen ſich ja nur auf die Berufung Jakobs zum Träger der meſſianiſchen Verheißungen, und unter dem „Haſſen“ Eſau's iſt nur die Ausſchließung desſelben von dieſer äußerlichen, das Heil an ſich durchaus nicht bedingenden Gnade verſtanden. Vgl. Mich. 1, 2 ff. Die Erwählung Jakobs im genannten Sinne iſt ferner als ein Vorbild der Berufung in die Kirche und der Begnadigung, nicht aber der Beſeligung der Auserwählten vom Apoſtel hervorgehoben. (Vgl. *Petav.* de Praed. l. X. c. 1. 5.) Paulus will zeigen, daß nicht die Abſtammung von Abraham einen Rechtsanſpruch auf das meſſianiſche Heil verleihe, daß die Zuwendung desſelben vielmehr ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ſei und nach Gottes Rathſchluß den Glauben an Chriſtus als unerläßliche Bedingung vorausſetze. Wollte man übrigens aus dieſer Stelle (9, 13) die ſogenannte abſolute Prädeſtination ableiten, ſo müßte man conſequent auch eine abſolute Reprobation zugeben, da ja der Apoſtel von der Verwerfung Eſau's in gleicher Weiſe redet, wie von der Erwählung Jakobs.

[1] Röm. 11, 5. 6: „So iſt auch jetzt ein Reſt geblieben nach Auswahl der Gnade; wenn aber aus Gnade, ſo nicht um der Werke willen, denn ſonſt iſt die Gnade nicht mehr Gnade,“ d. h. Gott hat durch ſeine Gnade einen Theil des Volkes, den er nach freieſtem Wohlgefallen nicht auf Grund von Verdienſten ſich erwählt, vor dem Verderben des Unglaubens bewahrt, in welches der übrige Theil ſich ſelbſt geſtürzt hat.

[2] Vgl. Röm. 2, 5. Die in den Ausdrücken σκληρύνειν (Röm. 9, 18) und

Zweites Kapitel.

Die Gemeinschaft der Erlösten. Die Kirche.

Erster Abschnitt.

Wesen und Eigenschaften der Kirche.

Zwei Gesichtspunkte sind es, unter welchen Paulus mit besonderer Vorliebe, wenn wir so sagen dürfen, das eigenthümliche Wesen der Kirche Christi beschreibt. Einerseits betont er vorzüglich den universalen Charakter derselben im Gegensatze zu der national-beschränkten alttestamentlichen Ordnung; andererseits lehrt er uns die innige Lebensverbindung kennen, welche zwischen dem erhöhten Christus und seiner Kirche auf Erden besteht. Das Erste hängt, wie man leicht bemerken wird, mit der Grundlehre der paulinischen Theologie auf's innigste zusammen [1]; das Zweite aber mußte dem Apostel überall sich nahe legen, der einst als Verfolger der Kirche aus dem Munde des Erlösers das geheimnißvolle Wort vernommen hatte: „Ich bin Jesus, den du verfolgst!" (Apg. 9, 5.)

1. Unter einem zweifachen Bilde stellt der Apostel gewöhnlich die Kirche dar, um zugleich die beiden eben angedeuteten Seiten ihres Wesens zu veranschaulichen. Die Kirche ist das Haus Gottes auf Erden und sie ist der Leib Jesu Christi [2].

In dem einen Hause Gottes, der Kirche, sollen die bis dahin getrennten Hälften der Menschheit, Juden und Heiden, durch die Einheit derselben übernatürlichen Gnade verbunden leben. Die einst dem Heile so fernstehenden Heiden sind hier nicht mehr Fremdlinge oder Beisassen; in der Kirche sind Alle vollberechtigte Bürger und nehmen Alle Theil an den Gütern, die Gott in diesem Hause darbietet [3]. Die Gläubigen sind die lebendigen Bausteine, aus welchen die Kirche als ein Tempel

---

πώρωσις (Röm. 11, 25; vgl. m. B. 7) liegende dogmatische Schwierigkeit ist in derselben Weise aufzufassen, wie oben S. 80. Anm. 2. zu Röm. 1, 24. 26 angedeutet worden ist.

[1] Vgl. oben S. 22 ff.

[2] Die Kirche wird als die Braut Christi dargestellt 2 Kor. 11, 2. Eph. 4, 25 ff.; als ein Ackerfeld 1 Kor. 3, 9.

[3] Eph. 2, 18. 19; 4, 4; vgl. m. Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 13.

Gottes auf Erden erbaut wird. Chriſtus iſt der Eckſtein, welcher den ganzen Bau trägt und zuſammenhält, während die Apoſtel und Propheten vermöge ihrer Stellung in der Offenbarung das Fundament derſelben genannt werden (Eph. 2, 20). Indem der Apoſtel dann zugleich das Bild eines lebendigen Organismus auf die Kirche anwendet, ſagt er, in Chriſtus, dem Eckſteine, füge ſich der ganze Bau, Fundament und Bauſteine, zuſammen. Von Chriſtus gehen alle übernatürlichen Lebenskräfte aus, durch welche die Kirche innerlich und äußerlich wächst und ſich geſtaltet zu einem heiligen Tempel Gottes[1]. *Einheit* und *Heiligkeit* ſind die weſentlichen Merkmale der Kirche, welche aus ihrer Verbindung mit Chriſtus hervorgehen. Der *eine* Geiſt Gottes, welcher in den Gläubigen wohnt, ſchafft ſie um zu heiligen Tempeln Gottes und zu lebendigen Bauſteinen an dem großen Gottesbau der Kirche (1 Kor. 3, 16. 17; vgl. m. Eph. a. a. O.).

Einmal nennt der Apoſtel Chriſtus ſelbſt das Fundament, auf dem die Kirche ruht (1 Kor. 3, 11). Er hatte hier die Aufgabe derjenigen im Auge, welche durch die Predigt des Evangeliums zum Ausbau der Kirche mitzuwirken berufen ſind. Hier iſt jede Willkür und damit jede Möglichkeit des Zwieſpaltes in der Kirche ausgeſchloſſen: Chriſtus, der Gottmenſch, ſeine Lehre und ſein Werk, iſt die unabänderliche Grundlage, auf welcher jeder apoſtoliſche Arbeiter ſein Werk aufzubauen hat[2]. Wenn ein Engel vom Himmel dieſen *einen* Glaubensgrund zerſtörend antaſten wollte, ſo wäre er ein Fluch (Gal. 1, 8). Weil die Kirche auf demſelben unentweglich beharrt, iſt ſie „eine Säule und Grundfeſte der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15).

2. Weil die Gnade Chriſti innerlich die Gläubigen umſchafft, indem ſie als ein ſittliches Lebensprincip in ihnen wohnt, ſo iſt auch die Gemeinde der Erlöſten ein lebendiger Organismus, deſſen Haupt Chriſtus iſt. Die ewige Beſtimmung, welcher die Glieder dieſes Leibes entgegenreifen ſollen, iſt in dem Haupte vorgebildet, und es entſtrömen demſel-

---

[1] Eph. 2, 19—22: „Alſo nun ſeid ihr nicht mehr Fremde und Beiſaſſen, ſondern ſeid Mitbürger der Heiligen und Hausgenoſſen Gottes, aufgebaut auf der Grundlage der Apoſtel und Propheten, während Eckſtein Jeſus Chriſtus ſelbſt iſt, in welchem das ganze Gebäude zuſammengefügt wächst zu einem heiligen Tempel Gottes im Herrn; in welchem auch ihr miterbaut werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiſte." Vgl. V. 18. Pſ. 118, 22. Dieſelbe Vermiſchung der beiden genannten Bilder ſ. Eph. 4, 12. 15. 16.

[2] Vgl. *Aug.* Enarr. in Ps. 86, 2. 3. 4.

den die Gnadenkräfte, welche das Leben und Wachsthum der Glieder bedingen. Dazu gehören auch die besondern Gaben und Vollmachten, wodurch einzelne Glieder zum äußern Ausbau und zur Leitung der Kirche berufen und befähigt werden [1].

Auch in diesem Bilde will Paulus die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft darlegen. Die in der Kirche hervortretende Verschiedenheit der Gnaden und Gaben hebt die Einheit nicht auf, sie dient vielmehr zur Herstellung und Belebung des Einen lebendigen Organismus [2]. Wie die Vielheit der Glieder und die Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmung die Einheit des natürlichen menschlichen Leibes nicht zerstört, vielmehr das Leben und die harmonische Schönheit desselben bedingt, so verhält es sich auch mit dem mystischen Leibe der Kirche (1 Kor. 12, 12—23). Es hat nämlich hier jedes Glied alle Gaben, die es besitzt, von Gott, und jede Gabe soll verwandt werden zum Wohle und Gedeihen des ganzen Leibes: also in der Einheit der Quelle und in der Einheit des Zweckes schließt sich alle Mannigfaltigkeit der Gnaden wiederum zusammen [3]. Als einen besondern Ausdruck und zugleich als die fruchtbare Quelle der die Glieder der Kirche auf's innigste unter einander und mit Christus einigenden Lebensgemeinschaft bezeichnet der Apostel die Theilnahme an dem Einen eucharistischen Mahle [4].

Ferner ist es eine Frucht dieser die Glieder der Kirche zugleich mit

---

[1] Eph. 4, 11—13: „Und er (Christus) hat gegeben die Einen als Apostel, die Andern als Evangelisten, die Andern als Hirten und Lehrer, behufs der völligen Herstellung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zum reifen Manne, zum Altersmaße der Fülle Christi." Vgl. V. 16. 1 Kor. 12, 12—25. „Christus tam varios, ut dictum est, ministros instituit in ecclesia, *ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis sui*, eosque tantisper laboraturos, *donec omnes* ad vitam destinati, alii post alios, durante hoc saeculo, perducamur *et perveniamus in unam eandemque fidem, et veram cognitionem Christi filii Dei;* cum eo profectu, *ut evadamus in virum perfectum*, id est, ut virile robur et constantiam in fide et cognitione Christi assequamur, tanquam *mensuram plenae et perfectae aetatis Christi* in corpore suo mystico." *Estius* in h. l.

[2] Siehe die vor. Anm. und oben S. 152 ff.

[3] Röm. 12, 4. 5. 1 Kor. 12, 11—13. Eph. 1, 23; 4, 7—16.

[4] 1 Kor. 10, 17: „Denn ein Brod, ein Leib sind wir, die Vielen; denn Alle nehmen wir Theil an dem einen Brode." Vgl. V. 16. „Quia multi sumimus unum eundemque panem mysticum, ideo multi per significationem et effectum sacramenti sumus unus panis; et quia ille panis corpus Christi est, ideo multi sumus unum corpus." *Estius* in h. l.

dem Haupte umſchlingenden Lebenseinheit, daß die ſittliche Schönheit jedes einzelnen Gliedes zur Zierde des ganzen Leibes gereicht, daß die Tugenden und Verdienſte des Einen in den gemeinſamen Schatz Aller fließen; während hinwieder die Sündhaftigkeit des Einzelnen die ganze Gemeinſchaft eines ihr zukommenden Schmuckes beraubt, darum die lebenskräftigen Glieder mit innigſter Theilnahme erfüllen muß [1]. Im Hinblick auf dieſe übernatürliche Gütergemeinſchaft der mit Chriſto Vereinigten ſagt Paulus, daß er die Leiden und Beſchwerden, welche das Apoſtolat ihm auflegte, mit Freudigkeit trage, um ſo zu Gunſten der ganzen Kirche „den Mangel der Drangſale Chriſti in ſeinem Fleiſche auszufüllen" [2], d. h. um den ihm von Gott zugewieſenen Theil der

[1] 1 Kor. 12, 26: „Wenn ein Glied leidet, ſo leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, ſo freuen ſich alle Glieder mit." Vgl. *Catech. rom.* P. I. C. X. Qu. 23.

[2] Kol. 1, 24: „Der ich mich jetzt freue in meinen Leiden für euch, und ausfülle den Mangel der Drangſale Chriſti in meinem Fleiſche für ſeinen Leib, welcher iſt die Kirche." *Aug.* Tract. 108 in Joan. n. 5: „Non dicit, pressurarum mearum, sed Christi, quia membrum erat Christi; et in persecutionibus suis, *quales Christum in suo toto corpore pati oportebat*, etiam ipse pressuras ejus pro sua portione adimplebat." Enarr. in Ps. 61, 4: „Unus enim homo cum capite et corpore suo Jesus Christus, salvator corporis et membra corporis, duo in carne una, et in voce una, et in passione una; et cum transierit iniquitas, in requie una. Passiones itaque Christi non in solo Christo, immo passiones Christi nonnisi in Christo. *Si enim Christum intelligas caput et corpus, passiones Christi nonnisi in Christo: si autem Christum intelligas solum caput, passiones Christi non in solo Christo.* Si enim passiones Christi in solo Christo, immo in solo capite, unde dicit quoddam membrum ejus Paulus apostolus, *ut suppleam, quae desunt pressurarum Christi in carne mea* (Col. 1, 24)? Si ergo in membris Christi es, quicunque homo, quisquis haec audis, quisquis haec nunc non audis (sed tamen audis, si in membris Christi es), quidquid pateris ab eis, qui non sunt in membris Christi, deerat passionibus Christi. Ideo additur, quia deerat; mensuram imples, non superfundis; *tantum pateris, quantum ex passionibus tuis inferendum erat universae passioni Christi, qui passus est in capite nostro, et patitur in membris suis, id est in nobis ipsis.* Ad communem hanc quasi rempublicam nostram quisque pro modulo nostro exsolvimus quod debemus, et pro possessione virium nostrarum quasi canonem passionum inferimus. Pariatoria plenaria passionum omnium non erit, nisi cum saeculum finitum fuerit." Cf. Enarr. in Ps. 86, 2. n. 5; in Ps. 142, 1. n. 3: „Patitur, inquit, adhuc Christus pressuram, non in carne sua, in qua adscendit in coelum, sed in carne mea, quae adhuc laborat in terra. Christus, inquit, pressuram patitur in carne mea: *Vivo enim non jam ego, vivit vero in me Christus.* Nisi enim Christus et in membris suis, hoc est fidelibus suis, pressuram ipse pateretur, Saulus in terra Christum in coelo sedentem non persequeretur etc."

Mühen und Leiden, welche er die Leiden Christi nennt, weil Christus sie in einem seiner Glieder erduldete, zum Vortheile der ganzen kirchlichen Gemeinschaft zu tragen.

Zweiter Abschnitt.

Die Charismen.

Eine eingehende Erörterung widmet der Apostel im ersten Korintherbriefe, wahrscheinlich durch eine Anfrage der korinthischen Gemeinde dazu veranlaßt, den Charismen oder Geistesgaben. Diese gehörten in der ersten Zeit der Kirche zu den auffallendsten äußern Erscheinungen des die Kirche erfüllenden übernatürlichen Lebens; zugleich waren sie von Gott als außerordentliche Hülfsmittel zur Erweckung und Erhaltung des Glaubens und zur Gestaltung und Pflege des gesellschaftlichen Lebens der Christengemeinschaft verliehen. Folgendes sind die Hauptpunkte der paulinischen Lehre [1].

1. Die Geistesgaben oder Charismen [2] sind zunächst ein Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche, als Kundgebungen des in den Gläubigen wohnenden und wirkenden Geistes Gottes (1 Kor. 12, 7). Das Heidenthum mit seinen stummen Götzen hatte keine Ahnung von solchen Erscheinungen [3].

2. Dieselben sind zwar sehr mannigfaltiger Art (1 Kor. 12, 4; vgl. m. Röm. 12, 6 ff.) und befähigen zu verschiedenen Wunderwirkungen (ἐνεργήματα, 1 Kor. 12, 6. 30) und Dienstleistungen in der

---

[1] Vgl. Dieringer, System u. s. f. 2. Aufl. S. 590 ff. Englmann, von den Charismen u. s. f. S. 78 ff.; eine vollständige Uebersicht der betreffenden Literatur s. ebendas. S. 15 ff. Döllinger, Christenthum und Kirche S. 296 ff. 332 ff.

[2] Sie werden bekanntlich in der Dogmatik gratiae gratis datae genannt, im Unterschiede von der gratia gratum faciens. Vgl. *Thom. Aqu.* Summa theol. P. I. 2. Qu. III. art. 1; II. 2. Qu. 176 sqq.

[3] 1 Kor. 12, 2: „Ihr wisset, daß, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Götzen, so wie ihr etwa geführt wurdet, hinginget.“ Ihr laget dem Götzendienste ob, will der Apostel sagen, so wie euch eben Sitte und Gewohnheit unwillkürlich dazu antrieben; ihr wurdet nicht dazu bestimmt durch wahrhaft göttliche Erscheinungen oder von den Göttern dargebotene Güter. Im Gegensatz dazu ist der Gott des Christenthums kein stummer Gott; er redet in den Gläubigen und durch sie; was immer als eine Aeußerung des Glaubens und christlichen Lebens hervortritt, ist eine Frucht des heil. Geistes. V. 3: „Daher mache ich euch kund, daß Niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: Verflucht ist Jesus! und Niemand sprechen kann: Herr ist Jesus! als nur im heil. Geiste.“ Vgl. Gal. 3, 2—5.

Kirche (διακονίαι, V. 4; 14, 12). Jedoch entſtammen ſie alle einer Quelle: der dreieinige Gott theilt ſie als freie Gnadengeſchenke aus durch den heil. Geiſt (12, 4—6. V. 11), und zwar zu dem einen Zwecke, das chriſtliche Leben, den innern und äußern Ausbau der Kirche dadurch zu fördern (12, 7; 14, 12; vgl. m. 3, 9 ff.). Wenn Jeder, wie es Gottes Wille iſt, ſeine Gabe zum Wohle des myſtiſchen Leibes Chriſti, der Kirche, gebraucht, ſo trägt ihre verſchiedene Vertheilung und Mannigfaltigkeit zur Vollendung und harmoniſchen Schönheit des Ganzen bei; am wenigſten dürfen dieſelben einen Grund zur Störung der kirchlichen Einheit abgeben (12, 12—27; vgl. m. Eph. 4, 7—16)[1].

3. Jener von Gott gewollte Zweck wird erfüllt werden, der Gebrauch der Charismen wird von jeder Verirrung fern bleiben, wenn ſich mit ihnen die Liebe Gottes und des Nächſten verbindet. Dieſe iſt eine Gottesgabe, welche alle andern an Werth überſteigt. Sie iſt der Inbegriff und die Quelle aller Tugenden; ſie verleiht dem Gebrauch der übrigen Gaben Werth vor Gott; ſie allein iſt unvergänglich, erreicht jenſeits ihre höchſte Vollendung im Beſitze Gottes; ſie allein iſt allen Menſchen zum Heile nothwendig, und darum von Allen zu erſtreben und zu bewahren (12, 3; 13; 14, 1; vgl. m. Röm. 13, 10; Gal. 5, 22)[2].

4. Die vom Apoſtel erwähnten Charismen laſſen ſich, je nach der eigenthümlichen Befähigung, die ſie verleihen, in vier Klaſſen eintheilen:

a) Gaben, die ein größeres Maß übernatürlicher Erkenntniß einſchließen, als mit dem chriſtlichen Glauben an ſich gegeben iſt. Dahin gehören die Gaben der Weisheit (σοφία), der Wiſſenſchaft (γνῶσις)[3] und der Prophetie (προφητεία)[4]. Weil die beiden erſtern nur dann für die chriſtliche Gemeinde nutzbar werden, wenn ſich die Gabe

---

[1] Vgl. oben S. 152 ff.

[2] Vgl. *Clem. Rom.* 1 Cor. 49. 50.

[3] 1 Kor. 12, 8. Unter σοφία iſt wohl nach 1 Kor. 2, 6 ff. die tiefere Einſicht in den Zuſammenhang der Offenbarungsthatſachen und Heilsrathſchlüſſe Gottes, unter γνῶσις ein tieferes Verſtändniß der chriſtlichen Glaubenswahrheiten zu verſtehen. Vgl. Eph. 1, 17 ff. *Aug.* Conf. l. XIII. c. 18. n. 22. Enarr. in Ps. 135, 10. n. 8.

[4] 1 Kor. 14, 1 ff. Es iſt die auf göttlicher Inſpiration beruhende Befähigung, über die chriſtlichen Heilswahrheiten zu reden. Als verwandte Gaben nennt Paulus noch die παράκλησις, vgl. Röm. 12, 8. 1 Kor. 14, 3. 31. und die διδασκαλία, 1 Tim. 4, 13.

der Lehre mit denſelben verbindet, ſo bezeichnet der Apoſtel ſie auch geradezu als Rede (λόγος) der Weisheit und Wiſſenſchaft.

b) Gaben, die vorzüglich zu einer praktiſchen Thätigkeit in der Kirche befähigen. Solche benennt der Apoſtel mit den ganz allgemeinen Namen κυβερνήσεις [1], d. i. entweder die Gabe der Regierung der Kirche, oder die Gabe der Deutungen (διερμηνεία. 12, 30) [2], der Löſung theoretiſcher und praktiſcher Schwierigkeiten, und ἀντιλήψεις (12, 28), eine beſondere Befähigung zu Werken der chriſtlichen Liebe; vielleicht hat der Apoſtel das Amt der Armen- und Krankenpflege (διακονίαι. 12, 15. vgl. m. Apg. 6, 4 ff.) dabei im Auge. In der Mitte zwiſchen den beiden genannten Klaſſen ſtehen die Gaben der Geiſterunterſcheidung (διάκρισις πνευμάτων) und des Glaubens (πίστις). Unter der letztern haben wir uns wohl eine außerordentliche Glaubensſtärke, verbunden mit wunderbaren Bethätigungen derſelben, vorzuſtellen (1 Kor. 12, 9. vgl. m. 13, 2. Matth. 21, 21), und unter der erſtern die Fähigkeit, zu beurtheilen, ob irgend eine außerordentliche Erſcheinung (Prophetie, Wunder, Viſion) auf göttlicher Cauſalität beruhe, oder aber Lüge, Täuſchung oder Trug der Menſchen oder der böſen Geiſter ſei [3]; desgleichen auch die Fähigkeit, die innern Vorgänge des Seelenlebens in der genannten Weiſe zu unterſcheiden (1 Kor. 12, 10; 14, 29. vgl. m. 1 Joh. 4, 1).

c) Die Wunderkräfte im engern Sinne (δυνάμεις, ἐνεργήματα,

---

[1] 1 Kor. 12, 28. „Die Etymologie (κυβέρνησις von κυβερνᾶν, navem regere, gubernare) führt zunächſt auf die Anſicht, daß Paulus hiemit das Amt der Leitung, Verwaltung, Regierung der chriſtlichen Gemeinde bezeichnen wolle (Thom., Salm., Heydenr., Rück.). Der Plural aber ſteht, weil dieſes Amt mehrere Stufen umfaßt (namentlich Biſchöfe und Presbyter), oder in Hinſicht auf die verſchiedenen Perſonen, die in ſolchem Amte ſtehen." Englmann a. a. O. S. 124.

[2] Vgl. Döllinger a. a. O. S. 297. Anm. 3. — Sprüchw. 1, 5; 24, 6 u. d. Septuag.

[3] „Die Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Geiſterunterſcheidungsgabe leuchtet ein, wenn man erwägt, daß die Propheten nicht, wie die Apoſtel, mit der Prärogative der Unfehlbarkeit ausgezeichnet, noch auch bloße Organe des in ihnen wirkſamen Geiſtes waren; neben der höhern Einwirkung war vielmehr auch ihr Geiſt mit thätig, weßhalb die Gefahr der Vermiſchung von Göttlichem und Menſchlichem immerhin nahe lag, wie aus den Vorſchriften Pauli 1 Kor. 14, 29 ff. nicht undeutlich hervorgeht. So ſcheint zu Theſſalonich, wo, aus der Warnung Pauli 1 Theſſ. 5, 19 f. zu ſchließen, die Prophetie in eine gewiſſe Mißachtung kam, die Untermiſchung von rein Menſchlichem und Irrthümlichem die Veranlaſſung dazu geweſen zu ſein." Englmann a. a. O. S. 115.

1 Kor. 12, 6. 10. 28). Paulus hebt insbeſondere die Gaben der Krankenheilungen (*χαρίσματα ἰαμάτων*, 1 Kor. 12, 9—28) hervor.

d) Ganz eigenthümlicher Art war das Charisma der Gloſſolalie (*γένη γλωσσῶν*, 1 Kor. 12, 10. 28. 30; 14, 21). Eine Ergänzung desſelben war die Gabe der Dolmetſchung der Sprachen (*ἑρμηνεία γλωσσῶν*, 1 Kor. 12, 10. 30).

Zur Erklärung der Sprachengabe dürfen wir die Angaben der Apoſtelgeſchichte (2, 14—36; 10, 46; 19, 6) mit zu Hülfe nehmen, weil dort von derſelben Erſcheinung die Rede iſt, welche Paulus im erſten Korintherbriefe im Auge hat. An dem klaren Wortlaute aller in Betracht kommenden Stellen ſcheitern die rationaliſtiſchen Erklärungen, wonach die Gloſſolalie ein Reden in veralteten Ausdrücken oder ein unverſtändliches Lallen u. dgl. geweſen ſein ſoll [1]. Auch nicht ſo iſt das Sprachenwunder des Pfingſtfeſtes zu verſtehen, als ob die Apoſtel zwar eine Sprache geredet hätten, dieſe aber durch eine Wunderwirkung Gottes in dem Geiſte der Zuhörer von jedem derſelben wie ſeine Mutterſprache wäre verſtanden worden. Die Apoſtelgeſchichte verlegt ganz unzweideutig das Wunder auf die Seite der Redenden: „Sie redeten in andern Sprachen, ſo wie der Geiſt es ihnen verlieh auszuſprechen“ (Apg. 2, 4) [2]. Ueberhaupt wird die Gloſſolalie als ein Reden in mehreren oder verſchiedenen Sprachen dargeſtellt, ſo daß auch die Vorſtellung ausgeſchloſſen wird, es ſei bei derſelben eine Centralſprache oder die eine Urſprache der Menſchen u. dgl. zu Tage getreten [3]. Viel-

---

[1] Vgl. Dieringer a. a. O. S. 594 ff. Döllinger a. a. O. S. 334 ff. Englmann a. a. O. S. 360 ff.

[2] Dazu nehme man den Vorfall zu Cäſarea (Apg. 10, 46), von welchem ausdrücklich bezeugt wird, er ſei ganz gleicher Art geweſen, wie das Sprachenwunder des Pfingſtfeſtes. Vgl. V. 47; 15, 8. In Cäſarea waren nicht Zuhörer verſchiedener Nationen und Sprachen gegenwärtig, und doch gewahren ſie an den vom heil. Geiſte Ergriffenen dasſelbe Sprachenwunder, wie das zu Jeruſalem geſchehene. Endlich beachte man auch 1 Kor. 14, 2.

[3] Mit Unrecht beruft man ſich für dieſe Auffaſſung auf den Ausſpruch des heil. Auguſtinus, Enarr. in Ps. 54, 10. n. 11: „Per superbos homines divisae sunt linguae, per humiles apostolos congregatae sunt linguae; spiritus superbiae dispersit linguas, Spiritus sanctus congregavit linguas. Quando enim Spiritus sanctus venit super discipulos, omnium linguis locuti sunt, ab omnibus intellecti sunt; linguae dispersae in unum congregatae sunt.“ Auguſtinus will nur den Gedanken ausſprechen, durch das Pfingſtwunder ſei thatſächlich die in der Sünde als ihrem letzten Grunde beruhende Verſchiedenheit der Sprachen und Scheidung der Nationen aufgehoben worden, und es habe der heil.

mehr war die Gloſſolalie die durch den heil. Geiſt ertheilte Fähigkeit, eine oder mehrere, bis dahin dem Betreffenden fremde Sprachen zu reden. Paulus führt die Erſcheinung (1 Kor. 14, 21) auf eine altteſtamentliche Weiſſagung zurück (Iſ. 28, 11), in welcher dieſelbe ausdrücklich als ein Reden in fremden Sprachen (λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσαις und ἐν χείλεσιν ἑτέροις) bezeichnet wird. Auf denſelben Begriff führt hinaus, was der Apoſtel über die praktiſche Anwendbarkeit der Gloſſolalie und das Verhältniß der Dolmetſchung zu derſelben lehrt. Es könne möglicherweiſe, ſagt Paulus, der zur Gloſſolalie befähigte Chriſt die unzähligen Sprachen der Welt reden; das nütze aber nichts zur Erbauung der Gemeinde, wenn das Geſagte nicht verſtanden, beziehungsweiſe verdolmetſcht würde; im letztern Falle könne das Charisma nur zur eigenen Erbauung des Inhabers dienen (1 Kor. 14, 2—17). Deßhalb befiehlt der Apoſtel den Korinthern, welche die Gloſſolalie überſchätzten und ſie in unverſtändiger Weiſe beim Gottesdienſte in Anwendung brachten, dieſelbe überhaupt nur mäßig und ſofern ein Dolmetſcher gegenwärtig ſei (V. 27. 28) zu gebrauchen, ſo daß ſie zur Erbauung Aller gereiche (V. 5. 12. 19. 20). Dabei bleibt jedoch beſtehen, daß auch die Gloſſolalie eine werthvolle Gottesgabe war (V. 5), durch ihren auffallend wunderbaren Charakter vorzüglich beſtimmt und geeignet, den Ungläubigen zu erſchüttern und zur Annahme des Evangeliums zu bewegen (V. 22), und für die Apoſtel und Glaubensboten von beſonderm praktiſchen Nutzen (V. 18).

Dritter Abſchnitt.

Die kirchlichen Aemter und Gnadenmittel.

1. Auch die pauliniſchen Briefe bezeugen unwiderſprechlich, daß es von Anfang an in der chriſtlichen Kirche dauernde, mit beſtimmten Vollmachten verbundene Aemter gegeben habe; daß die Geſtaltung und Leitung der jungen Kirche nicht einzig auf der außerordentlichen charisma-

---

Geiſt durch dieſes Wunder die zukünftige Einigung der Menſchheit in dem einen Glauben und der einen Gnade Jeſu Chriſti verſinnbilden wollen. Ueber die Art und Weiſe, in der ſich die Aufhebung der Sprachentrennung vollzogen hat, will Auguſtinus damit nichts Näheres beſtimmen. Klarer ſpricht er jenen Gedanken aus Serm. 71. de verb. Ev. Matth. XII. c. 18; Serm. 267. in die Pentec. I. n. 2; Serm. 269. in Pentec. III. n. 1. und a. a. St. Vgl. Dieringer a. a. O. S. 606 ff. Englmann a. a. O. S. 301. 321. 322.

tiſchen Befähigung einzelner Glieder beruht habe, die dann erſt allmählich, wie behauptet wird, die Einſetzung ſtändiger Aemter in der Kirche veranlaßten [1]. Es muß freilich zugeſtanden werden, daß neben den ordentlichen Gewalten, welche Chriſtus den Apoſteln für ſich und zur weitern Uebertragung an Andere zugetheilt hatte, die außerordentliche charismatiſche Befähigung in der erſten Zeit der Kirche von größerm Einfluſſe und, ſo dürfen wir beifügen, für das Gedeihen der Kirche nothwendiger war als ſpäter, wo die Kirche als ein mehr entwickelter und feſtgegliederter Organismus überall die geeigneten Organe zur Verwaltung der ihr anvertrauten Vollmachten finden und aufſtellen konnte [2]. Dieſe Anſchauung gewinnen wir auch aus den pauliniſchen Briefen. Neben dem Amte der Apoſtel, der Propheten, Hirten und Lehrer werden die Geiſtesgaben wie gleichartige Erſcheinungen des kirchlichen Lebens aufgezählt (1 Kor. 12, 28 ff. vgl. m. Eph. 4, 11 ff.). Damit iſt aber der Unterſchied des Amtes und der außerordentlichen Gabe nicht aufgehoben. Paulus will an den betreffenden Stellen die Wahrheit betonen, daß alle Lebensäußerungen der Kirche auf göttlicher Mittheilung beruhen, mögen es nun amtliche Vollmachten [3] oder wunderbare Gaben ſein.

Die Apoſtelgeſchichte berichtet, daß Paulus auf ſeinen Miſſionsreiſen das Amt der Presbyter oder Aelteſten in den einzelnen Kirchen eingeführt habe (Apg. 14, 23. vgl. m. 20, 17. 28). Titus erhält von ihm den Auftrag, in den Gemeinden auf Kreta Presbyter einzuſetzen, denen es obliegt, die Gemeinde als eine ihnen anvertraute Heerde Gottes zu weiden durch Lehre, Leitung und Beiſpiel, und ſie insbeſondere vor dem Verderbniſſe der Irrlehre zu ſchützen [4]. Die Presbyter werden abwechſelnd auch „Aufſeher", ἐπίσκοποι, genannt (Apg. 20, 17. 28. Tit. 1, 5. 7. Phil. 1, 1). Als zwei geſonderte Aemter werden in den Paſtoralbriefen und dem Philipperbriefe (1, 1) das Diakonat

---

[1] Vgl. Englmann a. a. O. S. 94 ff. Reithmayr a. a. O. S. 657 ff. — Schon 1 Theſſ. 5, 12 f. iſt von Vorſtehern (προϊστάμενοι) die Rede, welchen die Gläubigen um ihres Amtes willen beſondere Liebe, Hochachtung und Unterwürfigkeit ſchulden. Vgl. 1 Tim. 5, 17. Apg. 20, 28. 1 Kor. 16, 15. 16. Hebr. 13, 17.

[2] *Οὐ γὰρ πάντα εὐθὺς ἠδυνήθησαν καταστῆσαι οἱ ἀπόστολοι.* *Epiphan.* haer. 75. f. Döllinger a. a. O. S. 305.

[3] Vgl. beſ. 1 Kor. 4, 1; 9, 14. 2 Kor. 5, 20. Apg. 20, 28. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.

[4] Apg. 20, 28—31. 1 Tim. 3, 1—7; 4, 1 ff. 2 Tim. 1, 13 ff. Tit. 1, 5—11.

und Presbyterat aufgeführt (1 Tim. 3, 8 ff. vgl. m. V. 2 ff.) [1]. Den Namen ἐπίσκοπος gebraucht Paulus nicht zur Bezeichnung des über Presbyterat und Diakonat erhabenen, später ausschließlich damit benannten kirchlichen Amtes. Daß aber auch diese dritte hierarchische Würde durch die Apostel, der Anordnung Christi gemäß, in die Kirche eingeführt worden sei, bezeugt Paulus durch die Gewalten der Lehre, Weihe und Regierung, welche er dem Timotheus und Titus in den an sie gerichteten Briefen zuerkennt, durch die den apostolischen gleichkommenden Vollmachten, die er ihnen den Gläubigen und Presbytern gegenüber beilegt [2].

2. Von den Aposteln und ihren Mitarbeitern sagt Paulus, sie müßten als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes angesehen werden (1 Kor. 4, 1). Gemäß dem Zusammenhange, in welchem dieser Satz sich findet, wollte Paulus mit demselben den Sinn verbinden, daß alle die äußerlichen Mittel, welche in der Kirche zur Anwendung kommen, um das Gnadenleben in den Menschen zu erzeugen oder zu erhalten, ihre Bedeutung und Kraft unmittelbar von Christus empfangen; daß sie im Grunde nur durch menschliche Organe vermittelte Thätigkeiten des Erlösers selbst seien, gleichwie sie auch alle den einen Zweck haben, die Menschheit mit Christus in Lebensverbindung zu setzen (1 Kor. 1, 12 ff.; 3, 4—11. 21—23).

a) Zu diesen Gnadenmitteln gehört außer der Predigt des Evangeliums, welche Paulus als die vorzüglichste Aufgabe des Apostolates bezeichnet [3], vor Allem die Taufe, als das von Gott geordnete Mittel, wodurch der Menschheit die Gnade der Erlösung zugewandt wird (Eph. 4, 5). In ihr vollzieht sich die geistige Wiedergeburt des Sünders; durch sie tritt er ein in die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi, insofern die Sünde in ihm ertödtet und das Leben der Gnade ihm zugetheilt wird, eine Wirkung, welche der Taufritus selbst versinnbildet [4]. Die Taufe ist ein sacramentales Bad (Eph. 5,

---

[1] Vgl. Döllinger a. a. O. S. 301 ff. — Diakonissen werden erwähnt Röm. 16, 1. 1 Tim. 5, 9 f.

[2] Vgl. die eingehende Erörterung bei Döllinger a. a. O. S. 306 ff.

[3] 1 Kor. 1, 17. vgl. m. Apg. 20, 18—21. Röm. 1, 5; 10, 14—18.

[4] S. das Nähere oben S. 177 ff. und Eph. 5, 26. 27. Tit. 3, 5. Als einen Typus der christlichen Taufe und ihrer Gnadenwirkungen erwähnt der Apostel 1 Kor. 10, 2 die dem Volke Israel von Gott bereitete wunderbare Wolkensäule und den Durchgang durch das rothe Meer. Estius hat diese Parallele, an *Aug.* Tract. 11.

26. vgl. m. Tit. 3, 5), in welchem durch die Vermittlung des Wortes der heil. Geiſt die Seele reinigt und ſie ſchmückt mit übernatürlichen Gaben. Der Getaufte iſt ein Glied an dem myſtiſchen Leibe Chriſti geworden, darum ſind auch Alle, welche durch denſelben göttlichen Geiſt in dieſem Sacramente mit Chriſtus vereinigt werden, unter einander durch die innigſte Lebensgemeinſchaft verbunden [1].

b) Ferner erwähnt Paulus die Handauflegung als einen die Gnade vermittelnden Act. Er rechnet die Belehrung über eine Art derſelben zu den „grundlegenden Anfangsgründen" (Hebr. 6, 2) des chriſtlichen Unterrichtes; er muß alſo ein ſacramentales Gnadenmittel dabei im Auge haben, welches für alle Gläubigen beſtimmt iſt und ihnen bei ihrem Eintritte in die Kirche begegnet. Auf dieſe ſacramentale Mittheilung des heil. Geiſtes haben wir dann auch jene Ausſprüche zu beziehen, in welchen Paulus die Gläubigen daran erinnert, daß ſie nach Annahme des Glaubens „beſiegelt oder bezeichnet worden ſeien mit dem heil. Geiſte der Verheißung"; daß Gott ſie „geſalbt und beſiegelt habe und ihnen den heil. Geiſt verliehen habe als Unterpfand der ewigen Seligkeit" [2].

c) Einer andern Art der Handauflegung gedenkt Paulus in ſeinen Briefen an Timotheus [3]. Sie hatte dieſem apoſtoliſchen Mitarbeiter die dauernde Gnade verliehen, die ihn zu dem ihm zugedachten Amte (des Epiſkopates) befähigte. Durch einen prophetiſchen Ausſpruch

---

in Joan. n. 4. anlehnend, in folgender Weiſe ausgeführt: „Quomodo nubes populum hebraeum protegebat ab aestu per diem, eademque noctem illuminabat, ut habetur Exod. 14, 19., ita Christi baptismus animas sanctificans, aestum concupiscentiae refrigerat, et infuso lumine fidei tenebras ignorantiae nostrae dispellit. Unde qui baptizati sunt, illuminati vocantur Hebr. 6, 4. et 10, 32. Et quomodo mare rubrum transitum praebens Hebraeis, Aegyptiorum manibus eos eripuit, ipsos autem Aegyptios submersit ac perdidit: ita nos salvos facit baptisma, demersis et exstinctis hostibus, id est, peccatis nostris. Rursus quomodo populus ille per mare rubrum traductus pervenit ad manna typicum: sic abluti baptismo Christi sanguine consecrato perducuntur ad verum illud manna, quod soli norunt fideles."

[1] 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 26—28. vgl. m. Röm. 6, 3 ff. Kol. 2, 12.

[2] Eph. 1, 13. 14; 5, 30; 2 Kor. 1, 21. 22. Vgl. oben S. 198 f.

[3] 1 Tim. 4, 14: „Vernachläſſige nicht die in dir befindliche Gnadengabe, welche dir verliehen ward durch Prophezeiung unter Auflegung der Hände des Presbyteriums." 2 Tim. 1, 6: „Deßhalb erinnere ich dich, daß du wieder anfacheſt die Gnade Gottes, welche in dir iſt durch Anflegung meiner Hände."

inſpirirter Gemeindeglieder [1] war Timotheus als würdig und fähig zur Führung des Vorſteheramtes oder als von Gott berufen bezeichnet worden. Die Weihe zu demſelben ertheilte ihm Paulus unter Mitwirkung des Presbyteriums durch Auflegung ſeiner Hände [2].

d) Mit vorzüglicher Klarheit und mit der innigſten Begeiſterung ſpricht ſich der Apoſtel über ein anderes Gnadengeheimniß der Kirche aus, welches er das „Mahl des Herrn" (*κυριακὸν δεῖπνον*, 1 Kor. 11, 20) nennt. Dasſelbe bildet den Mittelpunkt des kirchlichen Gottesdienſtes (ebendaſ.). Es iſt eine Gedächtnißfeier des Todes Chriſti (1 Kor. 11, 26), vom Herrn ſelbſt beim letzten Abendmahle angeordnet (V. 23—26). Der Genuß des geſegneten Brodes und Kelches, welcher in dieſem Geheimniſſe den Gläubigen geboten wird, iſt „eine Theilnahme (*κοινωνία*) an dem Leibe und dem Blute des Herrn" (1 Kor. 10, 16), d. h. der Leib und das Blut Chriſti ſelbſt werden ihnen zum Genuſſe dargeboten (*μετέχομεν* V. 17. vgl. m. 11, 27); und darum iſt es eine Frucht dieſes Geheimniſſes, daß alle Theilnehmenden zu der innigſten Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus und unter einander verwachſen (V. 17), ſo daß ſie „ein Brod und ein Leib werden durch den Genuß des einen euchariſtiſchen Brodes" [3]. Darum iſt aber auch die unwürdige Feier dieſes heiligſten Geheimniſſes ein Frevel „an dem Leibe und Blute des Herrn" (1 Kor. 11, 27 ff.), der Gottes Strafgerichte auf den Menſchen herabruft.

Das Mahl des Herrn iſt ein Opfermahl, es iſt nur der eine Beſtandtheil der von Chriſtus in ſeiner Kirche angeordneten Opferfeier. Das euchariſtiſche Mahl ſoll ja ein Gedächtniß des Opfertodes Chriſti ſein (1 Kor. 11, 26). Zwar nennt der Apoſtel im erſten Korintherbriefe dasſelbe nicht geradezu ein Opfermahl, jedoch legt der Zuſammenhang, die Vergleichung mit der jüdiſchen und heidniſchen Opferfeier (1 Kor. 10, 18 ff.), dieſe Auffaſſung nahe. Im Hebräerbriefe

---

[1] 1 Tim. 4, 14. vgl. m. 1, 18; Apg. 13, 2. Vgl. Biſping zu 1 Tim. 4, 14. Döllinger a. a. O. S. 244 f.

[2] Dieſe letztere war das wirkſame äußere Gnadenmittel, wie der Ausdruck *διὰ τῶν χειρῶν μου*, 2 Tim. 1, 6. andeutet, während die Handauflegung des Presbyteriums als ein acceſſoriſcher Act bezeichnet wird, 1 Tim. 4, 14: *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*.

[3] 1 Kor. 10, 17. Vgl. *Aug.* Tract. 26. in Joan. n. 3 sqq. Ueber den Zuſammenhang, in welchem ſich die angezogene Stelle des Korintherbriefes findet, ſ. oben S. 67 f.

hingegen redet Paulus ausdrücklich von einem Altare, welcher ausschließliches Eigenthum der christlichen Gemeinde sei, und „von welchem die Priester des Zelttempels nicht essen dürfen" (Hebr. 13, 10). Die kirchliche Auslegung hat in dieser Stelle allzeit eine Hinweisung auf das eucharistische Opfer gefunden, welches eine Frucht des im Himmel fortdauernden Opfers Christi und damit zugleich eine Darstellung des Kreuzesopfers ist [1].

e) Die christliche Ehe, welche eine unauflösliche Verbindung ist (1 Kor. 7, 10. 11), stellt Paulus dar als ein Abbild der übernatürlichen Lebensverbindung Christi mit seiner Kirche (Eph. 5, 22 ff.); wegen ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche, sagt er, sei die ungetheilte Lebensverbindung von Mann und Weib „ein großes Geheimniß" (V. 31. 32). Eine „Hindeutung" [2] auf den sacramentalen Charakter der christlichen Ehe wird eine unbefangene Exegese in diesem Ausspruche nicht verkennen können. „Wie die Verbindung Christi mit seiner Kirche nur dadurch möglich wurde, daß der Herr die zu seiner Braut Erkorene durch das Wasserbad der Taufe reinigte, und so den

---

[1] Vgl. oben S. 159 f. Thalhofer a. a. O. S. 27: „Gegenüber den (jüdischen) Opfermahlen, welche die christliche *χάρις* nicht vermitteln konnten, weist der Verfasser in unserer Stelle (Hebr. 13, 10) auf eine diese *χάρις* mittheilende Speise hin, von deren Genuß diejenigen ausgeschlossen seien, welche die Judenchristen vom Tempelcult, von den mosaischen Opfermahlen ausschließen wollten, — nämlich die jüdischen Priester, *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*. Daß es sich in V. 10 um eine Opferspeise handle, geht ganz klar aus V. 11 hervor, wo der Verfasser den Grund (*γάρ*) angibt, warum die levitischen Priester vom Genusse dieser Speise der Christen ausgeschlossen seien; nach mosaischem Gesetze nämlich, an welches die Priester sich halten, werde das Fleisch der Sündopfer des Versöhnungstages außerhalb des Lagers verbrannt, und gebe es daher von diesen Opfern auch für die Priester, die sonst zumeist auch von den Sündopfern essen durften, kein Opfermahl. Der Verfasser will sagen: so lange diese Priester noch an ihrem Gesetze festhalten, können sie von unserm Opfermahle nicht essen, muß ihnen vielmehr dieses als ein Gräuel erscheinen; denn wir halten fest, Christus sei die Erfüllung vom Sündopfer des Versöhnungstages, und betrachten unser Mahl als zu diesem Sündopfer gehörig und als auf selbes gefolgtes Opfermahl, haben also gegen ihre Lehre ein Opfermahl des Versöhnungstages. In solchem Zusammenhange, wo von einem Genießen alttestamentlicher Opfermahle, sohin von einem Genießen im eigentlichen Sinne die Rede ist, das *φαγεῖν* des V. 10 auf die Aneignung der Kreuzopfergnade mittelst des Glaubens zu deuten, halten wir für grenzenlose Willkür, zumal auch 1 Kor. 10, 16—21 die Eucharistie auf's unzweideutigste als Opfermahl aufgefaßt ist." Vgl. Döllinger a. a. O. S. 251. Anm. 1.

[2] „Quod Paulus apostolus *innuit* etc." *Conc. Trid.* sess. XXIV. de sacr. matrim.

Vermählungsact zugleich zu einem Acte der Reinigung machte (Eph. 5, 26), ſo mußte auch das göttlich geordnete Nachbild mit der Kraft, ein Mittel der Reinigung und Heiligung zu ſein, ausgeſtattet werden" [1].

Die aus übernatürlichen Motiven beobachtete Enthaltſamkeit und die makellos bewahrte Virginität muß der Chriſt, wenngleich auch die Ehe heilig und von Gott geordnet iſt, als eine höhere Stufe der chriſtlichen Vollkommenheit, als ein Mittel der innigſten und ungetheilteſten Hingabe an den Dienſt Gottes betrachten, und es gibt Chriſten, denen von Gott das jenem höhern Berufe entſprechende Charisma verliehen iſt (1 Kor. 7, 7—9. 25—40) [2].

---

[1] Döllinger a. a. O. 387. — Wenn von zwei Ehegatten der eine zum Chriſtenthum übertritt, ſo iſt ihre Ehe auch dem Bande nach auflösbar in dem Falle, wo der nichtchriſtliche Theil die eheliche Lebensgemeinſchaft mit dem andern nicht fortſetzen will. 1 Kor. 7, 12—16. Nach der Auslegung der Kirche gilt dasſelbe, wenn durch das Verhalten des ungläubigen Theiles dem chriſtlichen Ehegatten die Fortſetzung der Lebensgemeinſchaft moraliſch unmöglich gemacht wird. „Certum est, infidelium conjugium, ex privilegio in fidei favorem a Christo Domino concesso et per Apostolum 1 Cor. 7, 12 sqq. promulgato, dissolvi, cum conjugum alter christianam fidem amplectitur, renuente altero, in sua infidelitate obdurato, cohabitare cum converso, aut cohabitare quidem volente, sed non sine contumelia creatoris, hoc est, non sine periculo subversionis conjugis fidelis, vel non sine execratione ss. nominis Christi et christianae religionis despicientia." *Bened. XIV.* de Syn. dioec. l. VI. c. 4; l. XIII. c. 21. Cf. *Innoc. III.* c. 7 et 8. X. de divort. (4, 19).

[2] Von den zu Kirchenämtern zu Berufenden fordert der Apoſtel, ohne Zweifel als äußerliches, ſowohl den Chriſten als den Ungläubigen Achtung gebietendes Merkmal ihrer Enthaltſamkeit, daß ſie nur eine einmalige Ehe eingegangen ſeien, 1 Tim. 3, 2. 12; 5, 9.

Vierter Haupttheil.

Die Vollendung der Dinge.

Erstes Kapitel.

Die Vollendung des Erlösungswerkes in dem einzelnen Menschen.

Erster Abschnitt.

Der Tod und die Zustände der vom Leibe getrennten Seele.

1. Das Ziel, welchem die Erlösten durch Gottes Rathschlüsse und Gnadenwirkungen entgegengeführt werden, liegt jenseits des Grabes, in der Ewigkeit. Sie sollen an Leib und Seele dem Bilde des verherrlichten Christus gleichgestaltet werden (Röm. 8, 29; Phil. 3, 21). Zuvor müssen sie jedoch den „Sold der Sünde" entrichten. Von dem Gesetze des Todes sind auch die Auserwählten nicht ausgenommen (Röm. 8, 10) [1]. Zwar schaudert auch der Erlöste zurück vor den Schrecken des Todes und möchte lieber überkleidet werden mit dem Gewande der seligen Verklärung (2 Kor. 5, 2—4). Doch gewährt ihm der Glaube eine Anschauung vom Tode, die geeignet ist, die Trauer und Zaghaftigkeit der Natur in das Gegentheil zu verwandeln, so daß er sich sehnt, „aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein" (Phil. 1, 23). Indem Christus die Sünde überwand, hat er auch dem Tode seinen Stachel genommen (1 Kor. 15, 55. 2 Tim. 1, 10). Die vom Leibe sich trennende Seele des Gerechten trägt die Hoffnung und Kraft eines ewigen Lebens in sich (Röm. 8, 10); und die Erstlingsgaben des Geistes, welche wir hienieden empfangen, sind uns ein Unterpfand des vollen

---

[1] Vgl. oben S. 54 f.; 61 ff.

Erbes der Erlöſung, der Verklärung unſeres ganzen menſchlichen Weſens (Röm. 8, 23) [1].

Angeſichts der Güter, die der Chriſt jenſeits erwartet, erachtet er das Sterben als einen Gewinn (Phil. 1, 21. 23); das irdiſche Leben iſt ihm eine Fremde; er ſehnt ſich, „auszuwandern aus dem Leibe, und daheim zu ſein beim Herrn" (2 Kor. 5, 6—8).

2. Mit dem Tode ſchließt die Zeit der Prüfung und Bewährung für den Menſchen ab. Das Leben iſt einem Wettlaufe in der Rennbahn und einem Kampfſpiele zu vergleichen. Die in der Ewigkeit verborgenen Güter ſind der Kampfpreis, der errungen werden muß [2]. Auf den Tod folgt unmittelbar das Gericht Gottes (Hebr. 9, 27), in welchem der einzelne Menſch, durch den Urtheilsſpruch Chriſti, die ſeiner ſittlichen Bethätigung auf Erden entſprechende Vergeltung empfängt [3].

3. Man hat dem Apoſtel Paulus die Lehre unterſchieben wollen, daß die vom Leibe getrennten Seelen bis zur allgemeinen Auferſtehung in einem Zuſtande bewußtloſen Schlafes ſich befänden [4]. Die einzige poſitive Begründung, welche man dafür aufweist, ſoll in den Ausdrücken „Entſchlafen" (κοιμᾶσθαι) und „die Entſchlafenen" (οἱ κοιμηθέντες oder κεκοιμημένοι) liegen, deren ſich der Apoſtel zur Bezeichnung des Todes und der Geſtorbenen bedient. Es iſt jedoch die reinſte

---

[1] Vgl. oben S. 198 f.

[2] 1 Kor. 8, 24 ff. 2 Tim. 4, 6—8.

[3] 2 Kor. 5, 10: „Denn wir Alle müſſen erſcheinen vor dem Richterſtuhle Chriſti, damit ein jeder davon trage das durch den Leib (scil. Vollbrachte, d. h. die guten oder böſen Werke, die wir in unſerm Leibesleben vollbracht haben. Der Apoſtel ſtellt die Verdienſte und Mißverdienſte bildlich als etwas bei Gott Hinterlegtes dar), gemäß dem, was er gethan hat, ſei es Gutes oder Böſes." Vgl. Röm. 2, 5—10. 16. Gal. 6, 8. Eph. 6, 8. 2 Tim. 4, 1. Tit. 2, 13.

[4] „Es lag in der Natur ſeiner Lehre begründet, daß Paulus ſich den Mittelzuſtand zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung des Körpers ohne klares Bewußtſein dachte, weil in ihm der Menſch noch des beſtimmt fixirten und daſeienden Körpers ermangelte, mit dem Körper aber nothwendig auch die ψυχή, das Vehikel des Bewußtſeins (?), noch erſt in dem Entwicklungsſtadio ſich befand. Jene Körperloſigkeit des Mittelzuſtandes deutet er bildlich durch die γυμνότης an (2 Kor. 5, 3. coll. *Plat.* Cratyl. c. 20), jenen Mangel an klarem Bewußtſein aber ſehr gewöhnlich und angemeſſen durch den Ausdruck κοιμᾶσθαι, 1 Kor. 7, 39 u. ſ. f." Dähne a. a. O. S. 179. Aehnlich Uſteri a. a. O. S. 368, welcher jedoch beifügt, Paulus ſcheine ſich ſpäter mehr bei der Vorſtellung beruhigt zu haben, daß der Tod einen unmittelbaren Uebergang in's ſchönere Leben bei Chriſtus gewähre.

Willkür, wenn man in den genannten Ausdrücken etwas Anderes als die auch dem profanen Sprachgebrauch ſo geläufige metaphoriſche Bezeichnung des leiblichen Todes ſelbſt finden will. Mit dem Zuſtande der entkleideten Seele ſtehen dieſelben ſchlechthin in keiner Beziehung.

Dazu kommt, daß auch nach der pauliniſchen Lehre unmittelbar an den Tod ein beſonderes Gericht ſich anſchließt, deſſen Zweck doch nur unter der Vorausſetzung eines ſelbſtbewußten Daſeins der Seele begriffen werden kann (Hebr. 9, 27).

Endlich lehrt Paulus geradezu, für den Gerechten ſei der Tod der Uebergang zu einem beſſern Leben, zu einem Daſein bei Chriſtus, in welchem die Seele den Lohn der himmliſchen Seligkeit empfange [1].

4. Iſt die Seele völlig körperlos in der Zwiſchenzeit vom Tode bis zur Auferſtehung? Man hat wohl aus einem Ausſpruche des Apoſtels (2 Kor. 5, 1) das Gegentheil geſchloſſen [2]. Man will dort die Lehre finden, die Seele des Gerechten werde, nachdem ſie ihr irdiſches Zelthaus im Tode verlaſſen habe, mit einem himmliſchen Körper bekleidet werden, aus welchem ſich ſpäter, wie aus einem Keime, der Auferſtehungsleib entwickeln werde [3]. Jedoch iſt zunächſt die letzte Idee aus

---

[1] Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8. 1 Theſſ. 5, 10. Dieſen Thatbeſtand der pauliniſchen Lehre erkennt auch Meßner a. a. O. S. 283 an: „Iſt nach der Idee der Auferſtehungsgemeinſchaft Chriſti, in welche die Gläubigen eingetreten ſind, auch das ewige, in ſich unzerſtörbare Leben Chriſti auf ſie übergegangen, ſo kann ſchon hienach von einer Unterbrechung dieſes Lebens durch den Tod nicht die Rede ſein. Aus Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 8 ſehen wir auch beſtimmt, daß, wo ſich dem Apoſtel der Gedanke an ſeinen eigenen nahe bevorſtehenden Tod aufdrängte und die Beziehung auf die Paruſie zurücktrat, auch ſogleich die Idee einer durch keinen Tod unterbrochenen Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus in ſeinem Geiſte hervortrat. Denn willkürlich iſt es, an dieſen Stellen das Abſcheiden aus dem irdiſchen Leibe und die Vereinigung mit dem Herrn durch einen größern Zwiſchenraum von einander getrennt zu denken; willkürlich iſt es auch, eine ſolche unmittelbar nach dem Tode beginnende Gemeinſchaft mit dem Herrn nur als das Vorrecht einzelner, beſonders begnadigter Chriſten zu betrachten; willkürlich endlich, das Gelangen der Gläubigen zu Chriſtus von der Vereinigung der Gläubigen mit ihm bei der Paruſie zu verſtehen.“ Treffend bemerkt Neander a. a. O. S. 833 mit Bezug auf Phil. und 2 Kor. a. a. O.: „Würde nicht ein Mann von dem feurigen Eifer und der gotterfüllten Thätigkeit des Paulus gewiß ein ſolches Leben, wie er im Kampfe für das Reich Chriſti es führte, einem Schlafe oder traumähnlichen Zuſtand oder Schattenleben vorgezogen haben?“

[2] 2 Kor. 5, 1: „Wir wiſſen nämlich, daß, wenn unſer irdiſches Zelthaus zerſtört ſein wird, wir einen Bau von Gott haben (οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν), ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges, im Himmel.“

[3] Meßner a. a. O. S. 284. Vgl. de Wette zu 2 Kor. 5, 1. Was Döl-

einem ganz andern Gedankenkreiſe (1 Kor. 15, 35 ff.) in die vorliegende Stelle willkürlich hineingetragen. Ferner iſt es nach dem Zuſammenhange, in welchem letztere ſich findet, durchaus unbegründet, dieſelbe auf den Zwiſchenzuſtand der Seele bis zur Auferſtehung zu beziehen. Im vorhergehenden 4. Kapitel des Briefes hat Paulus den Gedanken zu entwickeln begonnen, daß vorzüglich die Hoffnung auf die zukünftigen Güter ihn aufrichte in den Bedrängniſſen ſeines apoſtoliſchen Berufes (V. 17 f.); dieſe Gedankenreihe ſetzt ſich im 5. Kapitel fort (5, 1—10), und hier nennt der Apoſtel als eines der vorzüglichſten Güter der chriſtlichen Hoffnung die dereinſtige Auferſtehung und Verklärung im Himmel: „Wir wiſſen, daß, wenn wir dieſe irdiſche Hülle im Tode ablegen, wir mit Gewißheit einen himmliſchen, zu ewigem Leben beſtimmten Körper zu erwarten haben“ [1]. Wann dieſer den Auserwählten zu Theil werde, wird V. 2—4 angedeutet; es geſchieht bei der Paruſie Chriſti [2].

Zweiter Abſchnitt.

Die Auferſtehung und Verklärung.

1. Die Auferweckung der Todten wird eine allgemeine ſein. „Gerechte und Sünder werden auferſtehen“ (Apg. 24, 15. 1 Kor. 15, 12—17). Dasſelbe müſſen wir aus den Aeußerungen des Apoſtels über das allgemeine Endgericht erſchließen (2 Tim. 4, 1. vgl. m. Apg.

---

linger a. a. O. S. 263 ſagt, der Apoſtel empfinde ein Grauen vor dem Zuſtande der Körperloſigkeit oder Nacktheit, in welchem die Seele in der Zwiſchenzeit bis zur Auferſtehung ſich befinde, ſcheint uns ungenau. Der Apoſtel gibt ſehr beſtimmt (2 Kor. 5, 4) an, was ihn mit Furcht beſchwere und was er umgehen möchte; es iſt nicht die Körperloſigkeit, ſondern das Entkleidetwerden, der Tod. Er möchte überkleidet werden, „damit das Sterbliche vom Leben (dem Unſterblichen) verſchlungen würde.“ Vgl. 1 Kor. 15, 53. 54.

[1] Auf dieſe allein kann ſich das εὑρεθησόμεθα V. 3 beziehen. Paulus will ſagen: Der Wunſch, jenes unſterblichen, verklärten Leibes durch Ueberkleidung, nicht durch die Zwiſchenſtufe der Entkleidung im Tode hindurch theilhaft zu werden, findet allerdings nur dann eine Stelle, wenn wir in dem Zeitmomente, wo die Vollendung eintritt (die Paruſie Chriſti, vgl. 1 Kor. 15, 51 ff.), nicht nackt, d. i. durch den Tod bereits des Leibes entkleidet, ſondern noch bekleidet werden erfunden werden. Vgl. unten S. 238 f.

[2] Das Präſens ἔχομεν V. 1 ſteht dieſer Auffaſſung nicht entgegen. Es bezeichnet den idealen Beſitz oder „die begriffliche Gewißheit“, wie de Wette ſagt. Vgl. Joh. 3, 15; 5, 24; 6, 40.

17, 31). Wenn er an einzelnen Stellen [1] nur von einer Auferſtehung der Gerechten (οἱ τοῦ Χριστοῦ, oder οἱ ἐν Χριστῷ) redet, ſo iſt das aus dem Zuſammenhange derſelben wohl zu erklären, und die Allgemeinheit der Auferſtehung wird dadurch nicht zweifelhaft.

2. Die Auferſtehung der Todten betrachtet Paulus, wie auch die übrigen Apoſtel als eine Fundamentalwahrheit des chriſtlichen Glaubens, vorzüglich wegen ihres innigen Zuſammenhanges mit der Auferſtehung Chriſti und ſeines an den Gläubigen ſich vollziehenden Erlöſungswerkes [2].

Gäbe es überhaupt keine Auferſtehung der Todten, wäre ſie unmöglich, dann wäre auch Chriſtus nicht auferſtanden und das ganze Gebäude des Chriſtenthums müßte zerfallen (1 Kor. 15, 13—17). Die Auferſtehung Chriſti, welche eine durch Augenzeugen conſtatirte, unwiderſprechliche Thatſache iſt (a. a. O. V. 3—12), verbürgt den Erlöſten ihre dereinſtige Auferweckung und Verklärung.

a) Dieſelbe göttliche Allmacht, welche ſich dort geoffenbaret hat, wird ſich auch an ihnen bewähren [3].

b) Dem göttlichen Erlöſungsplane gemäß iſt der Gottmenſch Chriſtus in Allem das Haupt und Vorbild der Erlöſten. So auch durch ſeine Auferſtehung und in ſeiner himmliſchen Herrlichkeit [4].

c) Daß die Liebe und Barmherzigkeit Gottes den Auserwählten die Gnade der Auferweckung und Verklärung nicht vorenthalten werde, dafür beſitzen ſie ein Unterpfand in den Gnaden der Rechtfertigung und Heiligung, die ihnen hienieden zu Theil werden [5]. Wie berechtigt und begründet dieſe ihre Hoffnung ſei, lehrt ſie auch das Sehnen und Seufzen der ganzen Natur nach Verklärung und vollkommener

---

[1] 1 Kor. 15, 18 ff. will der Apoſtel zeigen, daß die Annahme am wenigſten ſtatthaft ſei und am gröbſten den chriſtlichen Ideen widerſpreche, es würden die Chriſto Angehörigen nicht auferſtehen. Vorher hat der Apoſtel gegen die Leugnung der Auferſtehung im Allgemeinen polemiſirt. 1 Theſſ. 4, 16 bezweckt Paulus, eine irrige Vorſtellung der Theſſalonicher zu berichtigen (ſ. unten S. 230. Anm. 2), die ſich ſpeciell auf die verſtorbenen Chriſten (Gerechten) bezog.

[2] Vgl. oben S. 150 ff.

[3] 1 Kor. 6, 14. 1 Theſſ. 4, 13. Eph. 1, 19. 20. An der letzten Stelle wird die in der Auferweckung und Verherrlichung Chriſti bewieſene Macht Gottes zugleich als Maßſtab und als Grund der chriſtlichen Hoffnung bezeichnet.

[4] Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 20. 23. Eph. 2, 6. Phil. 3, 21. Kol. 1, 18.

[5] Röm. 8, 10. 11; 5, 5. 2 Kor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 14. Vgl. oben S. 198 f.

Befreiung von dem Fluche der Sünde, insbesondere auch das Sehnen ihres eigenen menschlichen Herzens [1].

d) Es gehört zur Vollständigkeit des Erlösungswerkes Christi, daß er auch die Herrschaft des Todes, welche eine Frucht der Sünde und zugleich eine Herrschaft Satans war, vernichte. Darum wird die Auferstehung und Verklärung auch Erlösung des Leibes genannt [2].

3. Auch hinsichtlich der Beschaffenheit der auferweckten und verklärten Leiber ist der auferstandene Christus ein Vorbild für die Auserwählten.

a) Die Gerechten werden gleich Christus mit einem unverweslichen (ἐν ἀφθαρσίᾳ), mit Kraft und Herrlichkeit begabten (ἐν δυνάμει, ἐν δόξῃ), pneumatischen Leibe (σῶμα πνευματικόν) auferstehen [3].

b) Es werden also nicht etwa bloß die Leiber der Verstorbenen in ihrer vormaligen Beschaffenheit wiederhergestellt werden: sie wären keine passenden Organe für die verklärten Seelen und deren himmlisches Leben [4]; zugleich mit der Auferweckung wird eine solche Umwandlung derselben stattfinden, daß sie dem verklärten Leibe Christi ähnlich werden, und darum himmlische Leiber genannt zu werden verdienen (1 Kor. 15, 48—54) [5].

c) Wie demnach der jetzige (sterbliche) Leib von Natur bestimmt und befähigt ist, ein Organ der Seele (ψυχή) und ihrer natürlichen, zum Theil durch die Sünde inficirten Thätigkeit zu sein [6], so wird der Auferstehungsleib ein würdiges und vollkommenes Organ der zum vollen Besitz des übernatürlichen Gnadenlebens gelangten Seele sein [7]. Durch jenen stehen wir mit dem ersten Adam in geschlechtlicher Verbindung,

---

[1] Röm. 8, 18—23. 2 Kor. 5, 2. 4.

[2] 1 Kor. 15, 26. vgl. m. V. 22; 54—57. Hebr. 2. 14. Kol. 2, 15. Röm. 8, 23.

[3] 1 Kor. 15, 42—44. vgl. m. V. 47—49. Phil. 3, 21.

[4] 1 Kor. 15, 50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, noch wird die Verweslichkeit die Unverweslichkeit erben."

[5] Weil diese Verklärung ein Werk der göttlichen Allmacht ist, nennt der Apostel den Auferstehungsleib 2 Kor. 5, 1 eine von Gott bereitete (ἐκ θεοῦ), ewige, himmlische Wohnung der Seele.

[6] Daher der Name σῶμα ψυχικόν, entsprechend dem andern Begriffe ἄνθρωπος χοϊκός 1 Kor. 15, 44—47.

[7] Daher σῶμα πνευματικόν, ἄνθρωπος ἐπουράνιος. A. a. O. u. V. 48. 49.

dieſer iſt eine Frucht unſerer übernatürlichen Lebensverbindung mit dem zweiten Adam, Chriſtus; er iſt ſelbſt eine übernatürliche Gabe Gottes [1].

d) Die phyſiſche Beſchaffenheit, welche den Leibern der Gerechten nach der Auferſtehung eignen wird, hat der Apoſtel wenigſtens angedeutet (vgl. unter a). Dieſelben werden unſterblich und leidensunfähig ſein (ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ δυνάμει), und in ihrer Verklärung (δόξα) die Seligkeit und Schönheit der Seele gleichſam ausſtrahlen [2]. Ueber die Beſchaffenheit der Leiber der Ungerechten ſpricht ſich der Apoſtel nicht näher aus [3].

Der Leib, den wir im Tode ablegen, iſt gleichſam das Samenkorn, aus welchem einſt der verklärte Leib durch Gottes Allmacht erwachſen wird (1 Kor. 15, 35—44). In dieſem Bilde iſt das Verhältniß unſeres jetzigen Leibes zum Auferſtehungsleibe angedeutet: neben der qualitativen Verſchiedenheit weſentliche Einheit derſelben. Derſelbe Leib, der vorher niedrig und hinfällig war, wird durch Chriſtus umgeſtaltet werden (Phil. 3, 21). Nicht minder wunderbare Analoga findet die zweifelſüchtige Vernunft in dem Leben der Natur (1 Kor. a. a. O.) [4].

Zweites Kapitel.

Die Vollendung der Gemeinde der Erlöſten.

Erſter Abſchnitt.

Die Wiederkunft oder Paruſie des Erlöſers.

§. 1.

Der Zeitpunkt der Paruſie.

Den Mittelpunkt der allgemeinen eſchatologiſchen Belehrungen des Apoſtels Paulus bildet die Wiederkunft Chriſti zum allgemeinen Ge-

---

[1] 1 Kor. 15, 44. 45. 49. Röm. 5, 17; 8, 10. 11. 2 Kor. 5, 1.

[2] Dazu wird von den heil. Vätern nach 1 Kor. 15, 50; Phil. 3, 21. vgl. m. Joh. 20, 19, eine geringere Materialität und geringere Beſchränkung durch die Grenzen des Raumes gerechnet (subtilitas und agilitas). Vgl. *Catech. Rom.* P. I. C. XII. Qu. 11.

[3] 1 Kor. 15, 51 wäre nach der Lesart der Vulgata, „omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur“, gelehrt, daß ſie keiner Umwandlung theilhaft würden.

[4] Die Lehre des Apoſtels über die Verwandlung der bei der Wiederkunft Chriſti Lebenden ſ. unten S. 238 f.

richte und zur endgültigen Vollendung der Dinge, die Paruſie (ἡ παρουσία). Neben den eſchatologiſchen Reden des Heilandes und den apokalyptiſchen Mittheilungen des heil. Johannes bieten die pauliniſchen Briefe der Dogmatik wiederum die ergiebigſte Quelle für die eſchatologiſchen Lehren dar. Wir müſſen es uns aber hier vor Allem bewußt bleiben, daß es ſich meiſt nicht um dogmatiſche Belehrungen im ſtrengſten Sinne des Wortes handelt, daß wir vielmehr prophetiſche Andeutungen und Schilderungen vor uns haben, die ſich in der Regel ihrer Natur nach einer gewiſſen, zweifelloſen Auslegung entziehen.

1. Es iſt faſt zur ſtehenden Anklage auf dem Gebiete der rationaliſtiſchen Exegeſe geworden, daß Paulus hinſichtlich des Zeitpunktes der Paruſie Chriſti irrthümliche Vorſtellungen gehegt und einander widerſprechende Behauptungen in ſeinen Briefen aufgeſtellt habe. Während er in den frühern Briefen [1] die Erwartung ausſpreche, er ſelbſt werde mit der damaligen Generation die Paruſie noch erleben, habe er ſpäter ſeinen nahe bevorſtehenden Tod ohne alle Beziehung auf die Paruſie erwartet und erſehnt [2]. Dagegen iſt zu bemerken:

a) Paulus ſelbſt hebt ausdrücklich, und zwar ſchon in den früheſten Briefen, die völlige Ungewißheit des Zeitpunktes der Paruſie hervor. Weder er ſelbſt hatte in Betreff desſelben eine beſtimmte Anſicht, noch wollte er den Gläubigen eine ſolche beibringen. Er ſetzt voraus (1 Theſſ. 5, 1—5), daß es ihnen ſo gut als ihm ſelbſt bekannt ſei, daß der Tag des Herrn komme wie ein Dieb in der Nacht [3], und jedenfalls den ſorgloſen Sünder überraſchen werde. So lautete ja auch die Lehre Chriſti (Matth. 24, 36); und wenn er ſagt, jenen „Tag" wiſſe außer dem Vater Niemand, auch nicht einmal der Sohn (Mark. 13, 32), und wenn er endlich die Apoſtel ſelbſt ermahnt, wegen dieſer Ungewißheit wachſam zu ſein, ſo ſchließen wir mit Recht, es ſei überhaupt nicht Gottes Wille geweſen, die Apoſtel mit chronologiſcher Beſtimmtheit über dieſes Geheimniß zu belehren (Apg. 1, 7). Wohl aber konnten und ſollten die Apoſtel auf Grund der Belehrungen Chriſti wenigſtens die Möglichkeit des baldigen Eintrittes der Paruſie feſthalten, und dieſe auch den Gläubigen zur Förderung ihres Eifers oder zur Belebung ihrer Ausdauer und ihrer Hoffnung vorſtellen.

---

[1] 1 Theſſ. 4, 15. 1 Kor. 15, 52. 2 Kor. 5, 3.
[2] Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6 ff. Vgl. de Wette zu 2 Theſſ. 2, 6.
[3] Vgl. Matth. 24, 43 f.

b) Nur dieſe Möglichkeit hat Paulus im Auge, wenn er von der lebenden Generation ſo redet, als ob ſie noch Zeuge der Paruſie ſein werde. Darum bezeichnet er es als durchaus problematiſch (ἐπερ), ob dieſer Fall wirklich eintreffen werde (2 Kor. 5, 3). Die ſcheinbar beſtimmte Zeitangabe 1 Theſſ. 4, 17 [1] erhält ſogleich 5, 1 ff. ihre Erklärung oder Correctur (vgl. 2 Theſſ. 2, 2 ff.). Paulus wollte nicht geſagt haben, daß er mit den Leſern die Paruſie wirklich noch erleben werde, ſondern die Möglichkeit deſſen ſtillſchweigend vorausgeſetzt, ſoll eine ſich daran knüpfende irrthümliche Vorſtellung der Theſſalonicher berichtigt werden [2], oder — auch dieſe Erklärung hat namhafte Vertreter [3] — der Apoſtel ſtellt ſich zum Behufe ſeiner Belehrung nur figürlich auf den Standpunkt der bei der Paruſie Chriſti noch lebenden Gläubigen; das „wir" iſt communicativ aufzufaſſen.

§. 2.

Die vor der Paruſie zu erwartenden Ereigniſſe.

Die eben aufgeſtellte Erklärung wird dadurch beſtätigt, daß nach der Darſtellung des Apoſtels dem Eintritte der Paruſie und des Weltendes gewiſſe Ereigniſſe vorangehen werden, deren Zeitpunkt ſelbſt wiederum jeder beſtimmten Berechnung ſich entzieht.

1. In Uebereinſtimmung mit der Lehre Chriſti (Matth. 24, 14), daß das Weltende erſt eintreten werde, wenn das Evangelium allen Völkern gepredigt worden ſei, verkündet auch Paulus, auf Grund einer beſondern ihm zu Theil gewordenen Offenbarung [4], daß nicht bloß alle

---

[1] „Alsdann (nach der Auferſtehung der Todten, V. 16) werden wir, die Lebenden, die Uebriggebliebenen, zugleich mit ihnen entrückt werden u. ſ. f."

[2] Vgl. V. 12. Sie glaubten nämlich, die vor der Paruſie Geſtorbenen würden im Nachtheil ſein gegen die noch Lebenden; ſie würden nicht Theil nehmen an dem irdiſchen Reiche Chriſti, welches mit ſeiner Wiederkunft beginnen werde. Vgl. Biſping z. d. St.

[3] *Chrys., Thom. Aq., Est.* u. A.

[4] Röm. 11, 25—27: „Nicht will ich, daß euch unbekannt ſei, Brüder, dieſes Geheimniß, damit ihr euch nicht ſelbſt weiſe dünkt, daß die Verſtockung theilweiſe Israel widerfahren iſt, bis die Geſammtheit der Heiden eingetreten ſein wird. Und ſo wird ganz Israel gerettet werden nach dem, was geſchrieben ſteht: „„Es wird kommen aus Sion der Retter, und er wird abwenden Gottloſigkeit von Jakob; und das iſt für ſie mein Bund, wenn ich ihre Sünden werde weggenommen haben."" Vgl. V. 11. 12. Iſ. 59, 20. Oſ. 3, 5: „Danach werden ſich die Kinder Israels bekehren und

Heidenvölker das Evangelium annehmen würden, ſondern auch die jüdiſche Nation ſchließlich in die Kirche eingehen werde. Dieß ſei auch von den Propheten geweiſſagt worden, und ſo erweiſe es ſich, daß die Verheißungen und der Bund Gottes mit dem auserwählten Volke trotz ſeines hartnäckigen Unglaubens dennoch nicht aufgehoben und wirkungslos geworden ſeien (Röm. 11, 28. 29; vgl. m. 9, 6 ff.). Dieſe den Heiden vorzugsweiſe gewährte Zeit des Heiles ſind die καιροὶ ἐθνῶν, von welchen Chriſtus redet (Luk. 21, 24).

2. Am eingehendſten hat ſich der Apoſtel 2 Theſſ. 2, 2 ff. über die Paruſie ausgeſprochen [1].

Vom kirchlichen Standpunkte aus iſt ſelbſtverſtändlich die rationaliſtiſche Auffaſſung dieſes Abſchnittes zu verwerfen, wonach derſelbe nur eine ſubjective, aus der jüdiſchen Tradition und prophetiſchen Aeußerungen bei Daniel (8, 23 ff.; 11, 36 ff.) und Ezechiel (38, 39) geſchöpfte, vielfach irrthümliche Anſchauung des Apoſtels enthalten ſoll [2]. Wir betrachten den Inhalt desſelben als eine auf göttlicher Inſpiration beruhende Prophetie. Die Auffaſſungen dieſer Stelle laſſen ſich, wenn wir von der Erklärung der einzelnen Momente abſehen, in drei Klaſſen eintheilen:

I. Man betrachtet die Weiſſagung des Apoſtels als eine bereits vollſtändig erfüllte. Die Paruſie Chriſti, von welcher ſie redet, trat geiſtiger Weiſe ein in dem Strafgerichte, das er durch die Römer an Jeruſalem und den ungläubigen Juden im Jahre 70 vollzog [3].

---

ihren König David (Chriſtus) ſuchen, und werden den Herrn und ſeine Gnade ehren in der letzten Zeit."

[1] Mißverſtandene Aeußerungen des Apoſtels (1 Theſſ. 4, 15—17), ſowie die Vorſpiegelungen einiger Betrüger (2 Theſſ. 2, 2 f.) hatten bei den Chriſten zu Theſſalonich die Meinung hervorgerufen, die Wiederkunft Chriſti ſei in der nächſten Zeit zu erwarten. Durch ſeinen zweiten Brief bezweckte Paulus, der dadurch entſtandenen verderblichen Aufregung der Gemüther entgegenzuwirken. Vgl. 2 Theſſ. 2, 1 ff. Biſping, Einleit. zum 2 Theſſalonicherbrief. J. Grimm, der κατέχων des zweiten Theſſalonicherbriefes. Stadtamhof 1861. S. 4.

[2] Vgl. de Wette a. a. O. Uſteri a. a. O. S. 341 ff. u. ſ. f. Die Geſchichte der Auslegung des in Rede ſtehenden Abſchnittes ſ. bei Döllinger a. a. O. S. 422 ff.

[3] So zuerſt Grotius. Neuere Secten erwarten dieſe Erfüllung in unſern Tagen, und es knüpfen ſich daran die Ideen der Zukunftskirche, der Chiliasmus, und ſonſtige Schwärmereien der Irvingianer, Mormonen u. A. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 440 ff. Jörg, Geſchichte des Proteſtantismus, II. Bd. S. 94 ff.

Gegen dieſe Auffaſſung ſprechen folgende Gründe:

a) Es berechtigt nichts, die Paruſie Chriſti geiſtig umzudeuten; überall, wo Paulus von derſelben redet, verſteht er darunter das perſönliche, ſichtbare Erſcheinen Chriſti auf Erden zum Zwecke des Endgerichtes [1]. An unſerer Stelle iſt überdieß durch den erklärenden Zuſatz „und unſerer Verſammlung zu ihm hin" jeder Zweifel ausgeſchloſſen [2].

b) Da es der ausgeſprochene Zweck des Briefes war, über dieſe letzte Ankunft Chriſti zum Gerichte die Leſer zu belehren (V. 2; vgl. m. 1 Theſſ. 2, 19; 4, 15), ſo konnte Paulus unmöglich, ohne dieß irgendwie anzudeuten, von einer geiſtigen Paruſie reden wollen.

c) Auch weiß man bei dieſer Auffaſſung dem V. 8 ausgeſprochenen Verhältniſſe Chriſti zum Menſchen der Sünde durchaus keine befriedigende Deutung zu geben.

d) Ferner wird mit Recht hervorgehoben, daß das Strafgericht über Jeruſalem für die heidenchriſtliche Gemeinde zu Theſſalonich nicht ein ſolcher Gegenſtand des Schreckens und banger Erwartungen ſein konnte, wie die Belehrungen des Apoſtels es vorausſetzen [3].

II. Es wird von anderer Seite angenommen, die Aeußerung des Apoſtels weiſe ihrem Wortlaute nach auf Perſonen und Ereigniſſe der nächſten Zukunft hin, und habe in dieſer Beziehung bereits ihre Erfüllung gefunden (der Menſch der Sünde und das Geheimniß der Bosheit, V. 7. 8, ſei der Kaiſer Nero, ὁ κατέχων der Kaiſer Claudius); zugleich enthalte ſie jedoch einen Hinweis auf Ereigniſſe am Ende der Welt und demnach ſtehe die zweite und vollkommene Erfüllung noch zu erwarten [4].

a) Auch dieſe Auffaſſung ſetzt gleich der zuerſt genannten voraus, daß der Apoſtel die Paruſie zunächſt im geiſtigen Sinne, von der Zerſtörung Jeruſalems habe verſtanden wiſſen wollen. Ueber dieſe erwarteten aber die Leſer keine Belehrung; und Paulus hat, wie ſchon bemerkt wurde, die

---

[1] Vgl. 1 Theſſ. 2, 19; 4, 15. 1 Kor. 15, 23 u. ſ. f.

[2] 2 Theſſ. 2, 1: „Wir bitten euch aber, Brüder, in Betreff der Ankunft unſeres Herrn Jeſu Chriſti und unſerer Verſammlung zu ihm hin (ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν) u. ſ. f." „Das iſt nur jene ἐπισυναγωγή, die der Apoſtel den Brüdern bereits im erſten Briefe geſchildert (1 Theſſ. 4, 12 ff.), wo „die Todten in Chriſto auferſtehen, ſodann wir, die Lebenden, dem Herrn entgegengeführt werden, um ewig bei dem Herrn zu ſein": es iſt der Augenblick des Weltgerichtes." Grimm a. a. O. S. 4.

[3] Vgl. Grimm a. a. O. S. 4 f.

[4] Vgl. Döllinger a. a. O. S. 271 ff. 287. 423.

Umbiegung des V. 1 so klar bestimmten Begriffes im Verlaufe jener Schilderung (V. 2—11) mit keiner Silbe angedeutet.

b) Wollte man annehmen, Paulus habe sich unter dem „Menschen der Sünde" den Kaiser Nero, und unter der Parusie Christi die Zerstörung Jerusalems gedacht, welche irgendwie, wir wollen nicht einmal sagen geschichtlich und theologisch, sondern nur grammatisch genügende Erklärung wird man dann dem V. 8 ausgesprochenen Satze geben: „Und dann wird offenbart werden der Gesetzlose (Kaiser Nero), welchen der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauche seines Mundes und vertilgen durch die Erscheinung seiner Gegenwart (durch die Zerstörung Jerusalems)" [1]?

c) Mit Unrecht beruft man sich für die geistige Auffassung der Parusie auf einen Ausspruch des Herrn (Matth. 24, 27), in welchem angeblich die Zerstörung Jerusalems ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου genannt werde. Wir sind durchaus nicht genöthigt, diese Worte auf das genannte Ereigniß zu beziehen. Nach der Parallelstelle bei Lukas (17, 24) redet Christus von dem Kommen seines Reiches (Luk. 17, 20) und vom Tage des Gerichtes (a. a. O. V. 24); auch will der Inhalt des angezogenen Satzes [2] selbst auf die Zerstörung Jerusalems schlecht passen. Diese durch so manche Katastrophe vorbereitete Ankunft Christi läßt sich doch schwerlich mit dem plötzlichen und unvermutheten Leuchten eines Blitzes vergleichen.

III. Nach der patristischen Auslegung ist nur eine einmalige Erfüllung der Weissagung des Apostels am Ende der Zeiten zu erwarten. Bezüglich der in derselben vorkommenden Einzelheiten findet sich jedoch eine große Mannigfaltigkeit der Ansichten [3].

3. Bevor der Eintritt der Parusie erwartet werden kann, müssen erst folgende Ereignisse eintreffen:

---

[1] Es scheint uns doch eine gar zu freie und grammatisch nicht zu rechtfertigende Umschreibung des apostolischen Wortes zu sein, wenn Döllinger a. a. O. S. 287 erklärt: „Christus wird ebenso das Gericht über diesen Menschen der Sünde in die Hand nehmen, wie das Gericht über Jerusalem, jenes wie dieses wird eine Wirkung seiner Parusie sein." Vgl. Grimm a. a. O. S. 6.

[2] Matth. 24, 27: „Denn wie der Blitz ausgeht vom Aufgange und hinleuchtet bis zum Niedergange, so wird auch die Ankunft des Sohnes des Menschen sein." Vgl. Luk. 17, 24. Auf die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte bezieht diesen Satz die Mehrzahl der Väter. Vgl. Maldonat zu d. St.

[3] Nähere Angaben s. bei Döllinger a. a. O. S. 424—430.

a) Ein großer Abfall vom chriſtlichen Glauben und Leben, der durch falſche Lehrer und Propheten wird veranlaßt werden [1].

b) Das Erſcheinen des Menſchen der Sünde (V. 3), d. i. eines Menſchen, in welchem die Sünde gleichſam incarnirt oder perſonificirt erſcheint und welcher der vollkommenſte Gegenſatz zu Chriſtus ſein wird. Paulus nennt ihn deßhalb auch den Widerſacher (ὁ ἀντικείμενος, V. 4) [2], den Sohn des Verderbens (V. 3; vgl. m. Joh. 17, 12), der ſich ſelbſt durch ſeine antichriſtlichen Beſtrebungen dem ewigen Verderben weiht; endlich den Geſetzloſen (ὁ ἄνομος, V. 8), der ſich über jedes göttliche Geſetz ruchlos hinwegſetzt.

Darin ſtimmen alle Väter und kirchlichen Exegeten überein, daß der Apoſtel in dieſen Zügen eine individuelle Perſönlichkeit (nicht ein Abſtractum oder Collectivum) beſchreibe [3]. Erſt die Reformatoren des 16. Jahrhunderts verfielen auf den Gedanken, der von Paulus geſchilderte „Widerſacher" (ὁ ἀντικείμενος) oder der Antichriſt ſei das römiſche Papſtthum [4]. Der jeweilige Papſt iſt der im Tempel Gottes,

---

[1] 2 Theſſ. 2, 3. 4: „Niemand täuſche euch in irgend einer Weiſe: denn wenn nicht zuvor der Abfall (ἡ ἀποστασία) gekommen und erſchienen iſt der Menſch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widerſacher, und der ſich erhebt über Alles, was Gott oder ein Heiligthum heißt, ſo daß er in den Tempel Gottes ſich ſetzt, indem er ſich ſelbſt dafür ausgibt, daß er Gott ſei — —." Der Satz iſt anakoluthiſch. Vgl. 2 Tim. 3, 1 ff. Matth. 24, 10. 24. Daß unter der Apoſtaſie ein dem Erſcheinen des Antichriſts vorhergehendes Ereigniß zu verſtehen ſei, ſcheint der Wortlaut 2 Theſſ. 2, 3 nahe zu legen. Die griechiſchen Väter betrachten dieſelbe als ein Werk des erſchienenen Antichriſtes; vgl. V. 10—12. 1 Joh. 4, 3. 2 Joh. 7. Einige lateiniſche Väter dachten an einen Abfall der Völker vom römiſchen Weltreiche. Thomas v. Aquin ſagt, dieß ſei im geiſtigen Sinne zu verſtehen als eine „discessio a fide catholica romanae ecclesiae. Est autem hoc conveniens signum, quod sicut Christus venit, quando Romanorum imperium omnibus dominabatur, ita e converso signum Antichristi est discessio ab eo."

[2] Ohne Zweifel gleichbedeutend mit ὁ ἀντίχριστος, 1 Joh. 2, 18. 22 u. ſ. f.

[3] Dieß wird auch von unbefangenen außerkirchlichen Exegeten anerkannt. So ſagt z. B. de Wette zu d. St.: „Kein Zweifel iſt, daß Paulus eine ſolche (individuelle Perſönlichkeit) und nicht ein Collectivum oder Abſtractum meint." — „Daß unſer Text von einem individuellen Subjecte rede, und zwar ſo beſtimmt als nur möglich, dieß leuchtet dem Unbefangenen ſo unausweichlich ein, daß man gar nie daran hätte zweifeln können, wenn man nicht aus gewiſſen anderweitigen, dogmatiſchen und andern Gründen der Annahme einer beſtimmten einzelnen Perſon um jeden Preis hätte entgehen wollen." Kern in der Tübing. Zeitſchr. für Theol. 1839. S. 158. Vgl. Biſping zu 2 Theſſ. 2.

[4] Wenn ſchon im 15. Jahrhundert und früher einzelne Irrlehrer, wie die Wal-

d. i. in der Kirche, welche mit ihm abfiel, thronende Antichriſt; er iſt es, der auch über die ſogenannten Götter, die weltlichen Fürſten, ſich erhebt, indem er ſie ſeiner Auctorität unterwerfen will. „Das Hemmende" (τὸ κατέχον, V. 6), d. h. das, wodurch das Hervortreten des Antichriſtes noch verhindert wurde, war das römiſche Reich. Als dieſes zerfallen war (das weſtrömiſche oder das oſtrömiſche Reich?) trat er auf. Durch Aufnahme in die ſchmalkaldiſchen Artikel [1] hat dieſe Lehre ſymboliſches Anſehen erhalten.

4. Das Auftreten des Menſchen der Sünde beſchreibt der Apoſtel näher in folgenden Zügen (V. 4):

a) Er wird ſich überheben über Alles, was Gott oder ein Heiligthum heißt [2], ſo daß er ſich ſogar in den Tempel Gottes ſetzt, ſich ſelbſt als Gott proclamirend. Der am Ende der Zeiten zu erwartende Antichriſt — das ſcheint uns der einfache, freilich in ſeiner ganzen Tiefe nicht zu bemeſſende Sinn dieſer Worte zu ſein — wird ſich über Alles, was der chriſtlichen Geſellſchaft bis dahin als göttlich und heilig gegolten hat, frevelhaft überheben und ſelbſt göttliche Ehre für ſich in Anſpruch nehmen. Da er nach dem Ausdrucke des heil. Johannes ein Antichriſtus ſein wird, ſo dürfen wir wohl die Angabe des Apoſtels Paulus: „er wird ſich ſelbſt als Gott proclamiren", darauf beziehen, daß der Menſch der Sünde als Pſeudomeſſias auftreten wird (2 Theſſ. 2, 9 ff.; vgl. m. Matth. 24, 24).

b) Der „Widerſacher" wird mit Hülfe des Teufels [3] Wunder leg-

---

denſer, Albigenſer, Wiclyffiten u. ſ. f. den Papſt mit dem Namen des Antichriſts beehrten, ſo wollten ſie damit nicht principiell die apokalyptiſchen Aeußerungen der heil. Schrift auf ihn beziehen. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 436.

[1] *Act. smalc.* II. art. de Papatu n. 10 bei Haſe a. a. O. S. 314 f.: „Haec doctrina praeclare ostendit, Papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate, quae tamen nihil est, et a Deo nec ordinata, nec mandata est. Hoc proprie loquendo est, se efferre supra et contra Deum, sicut Paulus 2 Thess. 2, 4. loquitur." Vgl. ebendaſ. S. 347 f. Döllinger bemerkt a. a. O. S. 438: „Da indeß dieſe Auslegung nunmehr allenthalben, wo es eine wiſſenſchaftliche Theologie und Exegeſe gibt, verlaſſen iſt, ſo genügt es, ſie erwähnt zu haben." Doch hat noch jüngſt J. O. Köhler in Rudelbach's Zeitſchr. für luther. Theol. Jahrg. 1861. S. 459 ff. die orthodoxe lutheriſche Lehre mit dem größten wiſſenſchaftlichen Ernſte zu vertheidigen ſich angelegen ſein laſſen.

[2] In demſelben Sinne wird σέβασμα Apg. 17, 23 gebraucht. Vgl. die ähnliche Schilderung Dan. 11, 36. 37.

[3] 2 Theſſ. 2, 9. 10: „Deſſen (des Menſchen der Sünde) Gegenwart ſich er-

licher Art wirken. Es werden dieß jedoch „Lügenwunder" ſein; nicht Erweiſe göttlicher Macht, ſondern Blendwerke des Teufels, die den Zweck haben, die Menſchheit in Irrthum und Sünde zu verlocken. Diejenigen, welche ſich bethören laſſen, indem ſie die göttliche Wahrheit nicht höher ſchätzen, als jene Blendwerke (V. 10), überläßt Gott zur Strafe für ihren Abfall den Verführungen des Irrthums (V. 11). Er will es, zum Behufe des Endgerichtes, recht offenbar werden laſſen, daß ein Theil der Menſchen aus Anhänglichkeit an die Sünde der göttlichen Wahrheit ſich verſchloſſen habe (V. 12); ihr Verhalten ſoll es thatſächlich kund thun, daß nicht etwa ein Mangel der göttlichen Gnade, ſondern ihr eigener böſer Wille die Urſache ihres Verderbens iſt [1].

c) Ueber das Auftreten jenes Menſchen der Sünde hatte der Apoſtel die Theſſalonicher ſchon früher mündlich belehrt (V. 5). Auch wußten ſie jener Belehrung zufolge, „was jetzt noch aufhalte" (*καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε*, V. 6), d. h. was das Auftreten des Antichriſtes jetzt noch hindere [2]. Die Macht, welche es verhindert, daß *jetzt* ſchon ein ſolcher Menſch der Sünde auftrete, verfolgt bei dieſer ihrer Wirkſamkeit einen beſtimmten Plan [3]: der Widerſacher Chriſti ſoll zu *ſeiner Zeit* auftreten (*εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ*, V. 6); das kann nur heißen: in dem Zeitpunkte, den jene jetzt noch hemmende Macht ſeinem Auftreten zugewieſen hat. *Τὸ κατέχον* iſt alſo eine die Weltgeſchichte leitende Macht; es iſt Gott ſelbſt, oder genauer: Chriſtus

---

weist gemäß der Wirkſamkeit Satans in jeglicher Kraftthat und in Zeichen und Wundern der Lüge und in jeglichem Truge der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen, zur Vergeltung dafür, daß ſie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben, auf daß ſie errettet würden."

[1] V. 11. 12: „Und deßhalb wird Gott über ſie kommen laſſen Wirkſamkeit des Irrthums, ſo daß ſie der Lüge glauben, damit gerichtet werden Alle, die nicht geglaubt der Wahrheit, ſondern Gefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit."

[2] *Κατέχειν* iſt hier in einem ähnlichen Sinne gebraucht wie Röm. 1, 18. Dort heißt es, die Heiden halten die Gotteserkenntniß feſt in Ungerechtigkeit, d. i. ſie hindern es, daß ſie hervortrete, ſich entwickle und auf das ſittliche Leben Einfluß übe. Hier iſt von einer Macht die Rede, welche im idealen Sinne den Antichriſten feſthält, d. i. welche es verhindert, daß ein ſolcher Menſch auftrete (*ἀποκαλυφθῆναι*).

[3] V. 5—8: „Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, euch dieſes ſagte? Auch das jetzt noch Hemmende kennt ihr, auf daß er erſcheine zu *ſeiner Zeit* (wir ergänzen: welches hemmt zu dem Zwecke, damit er erſcheine u. ſ. f.). Denn das Geheimniß der Bosheit iſt ſchon wirkſam, nur bis daß der jetzt Hemmende aus dem Wege geräumt wäre. Und alsdann (wenn *ſeine Zeit* eingetroffen iſt) wird der Geſetzloſe erſcheinen u. ſ. f."

(ὁ κατέχων, V. 7), welcher die Geſchicke ſeiner Kirche leitet bis ans Ende der Welt (1 Kor. 15, 25); oder endlich, wenn man auf das Neutrum (τὸ κατέχον) Gewicht legen will, der Plan und Wille Chriſti, welcher die Geſchicke der Kirche ordnet.

d) Daß es an ſich nicht undenkbar wäre, daß jetzt ſchon der Menſch der Sünde aufträte; daß es in der That der Wirkſamkeit jener aufhaltenden Macht bedürfe, erklärt der Apoſtel den Leſern, indem er (V. 7) ſagt: Es iſt das Geheimniß (die im Menſchengeſchlechte waltende Macht) der Sünde[1] ſchon in ſeiner eigenthümlichen Thätigkeit begriffen. Das Antichriſtenthum iſt ſchon thätig, und es verfolgt kein anderes Ziel, als den jetzt Hemmenden (Chriſtus) aus dem Weg zu räumen, ſein Reich zu vernichten[2].

Unter dieſer Wirkſamkeit denkt Paulus ſich gewiß die damals ſchon von Seiten des Judenthums und Heidenthums gegen die Kirche hervortretende Feindſchaft; außerdem vielleicht auch das Auftreten von Häretikern (Apg. 20, 29. 30. 2 Tim. 3, 5).

e) Chriſtus wird bei ſeiner Wiederkunft mit dem bloßen Hauche ſeines Mundes (Iſ. 11, 4) den Widerſacher verzehren; er wird ihn durch ſein bloßes Erſcheinen zu nichte machen, die Lügenhaftigkeit ſeines Weſens offenbaren und ihn ſeiner Macht berauben (καταργήσει, V. 8)[3].

---

[1] Vgl. den verwandten Gedanken Eph. 2, 2, daß der Satan „jetzt, d. i. in der chriſtlichen Weltperiode, wirkſam ſei (ἐνεργοῦντος) in den Kindern des Unglaubens."

[2] Statt des Zweckſatzes, wie wir ihn vorſtehend formulirt haben, hat der Apoſtel den Zeitſatz gewählt: „Nur bis daß" u. ſ. f. (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται). In dieſem liegt aber zugleich die Abſicht, die bis zu dem genannten Zeitpunkte, d. i. bis zur Erreichung des vorgeſteckten Zieles, verfolgt werden ſoll, ausgeſprochen. Eine ähnliche Anknüpfung mit ἕως ſ. Matth. 14, 22. Mark. 14, 32. Luk. 13, 8. In derſelben Bedeutung kommt ἕως auch im claſſiſchen Sprachgebrauche vor.

[3] „Nam sicut adventu solis fugantur tenebrae, sic iniquum illum exhibitione praesentiae suae Dominus destruet atque delebit." *Estius* in h. l. Wir haben vorſtehend verſucht, den Inhalt der vielbeſtrittenen Stelle, wie er ſich uns in der ungezwungenſten Weiſe darzulegen ſchien, zu entwickeln. Es liegt uns nichts ſo ferne, als die Anmaßung, die hier verſuchte Erklärung für die einzig mögliche zu halten. Dem Zwecke unſerer Darſtellung entſprechend, haben wir mit möglichſter Objectivität nur das hinſtellen wollen, was ſich uns nach den Regeln der grammatiſchen Auslegung als Lehre des Apoſtels nothwendig zu ergeben ſchien. Die ganze Tiefe dieſer Weiſſagungen wird erſt, wenn ſie in Erfüllung gehen, dem gläubigen Chriſten ſich aufſchließen. Wir enthalten uns ferner jeder weitern Kritik entgegenſtehender Auffaſſungen. Wir würden, zumal bei der großen Zahl derſelben,

§. 3.

Die Paruſie und das Weltgericht.

1. Die wenigen Züge, in welchen der Apoſtel die zweite Ankunft Chriſti auf Erden ſchildert, gehen nicht über das hinaus, was Chriſtus ſelbſt darüber angedeutet hat [1].

a) Der verherrlichte Chriſtus wird in ſichtbarer perſönlicher Erſcheinung vom Himmel herabkommen [2], und ſeine Ankunft wird von Zeichen begleitet ſein, die theils ſeine göttliche Majeſtät kund thun, theils mit dem Zwecke der Paruſie, dem Weltgerichte, in Beziehung ſtehen [3].

b) Dieſelbe geſchieht auf Befehl des Vaters (1 Theſſ. 4, 16; vgl. m. Mark. 13, 22). Sie wird der ganzen Welt durch die Engel Gottes angekündigt mit Poſaunenſchall (1 u. 2 Theſſ. 1 Kor. a. a. O.) [4]. Gleichzeitig erfolgt die allgemeine Auferſtehung der Todten (1 Kor. 15, 23. 1 Theſſ. 4, 16).

2. Ueber die Schickſale der bei der Paruſie noch Lebenden ſpricht ſich Paulus nur ſehr unvollſtändig aus [5]. Wir werden zwar nicht Alle geſtorben ſein bis zur Paruſie, jedoch werden Alle, Geſtorbene und Lebende, dem Leibe nach umgewandelt werden: jene im Auferſtehungs-

---

zu ſehr die Grenzen unſerer Darſtellung überſchreiten müſſen, ohne doch ſchließlich einen unbeſtreitbaren Gewinn für dieſelbe zu erzielen.

[1] Vgl. Matth. 24, 27—31. Mark. 13, 26. 27. Luk. 17, 24; 21, 27.

[2] 1 Theſſ. 1, 10; 4, 16: „Denn der Herr ſelbſt wird beim Aufrufe, bei der Stimme eines Erzengels und bei der Poſaune Gottes niederſteigen vom Himmel herab, und es werden die Todten in Chriſto zuerſt auferſtehen."

[3] Vgl. die vorſtehend cit. St.; 2 Theſſ. 1, 6—8: „Da es ja gerecht iſt bei Gott, zurückzugeben denen, die euch bedrängen, Drangſal, und euch den Bedrängtwerdenden Erholung zugleich mit uns bei der Offenbarung des Herrn Jeſu vom Himmel mit Engeln ſeiner Macht in einer Feuerflamme, der da Strafe ertheilet denen, die Gott nicht kennen, und die nicht dem Evangelium unſeres Herrn Jeſu Chriſti gehorchen." 1 Kor. 15, 52. Phil. 3, 21. Tit. 2, 13; vgl. m. Apok. 19, 11. 12. Exod. 3, 2; 19, 18. Iſ. 29, 6; 66, 15. Joel 2, 1—3.

[4] Vgl. Exod. 19, 16. Pſ. 46, 6. Iſ. 27, 13.

[5] 1 Kor. 15, 51 ff. Nach dem text. recept. lautet V. 51: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* (Vulg.: „omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur"). Derſelbe bezieht ſich nur auf die Gerechten oder Auserwählten, von deren Auferſtehung der Apoſtel auch vorher V. 42 ff. geredet hat. Die genannte griechiſche Lesart hat außer vielen kritiſchen Zeugen auch das für ſich, daß ſie die ſchwierigere iſt, darum nicht wohl als ſpätere Correctur betrachtet werden kann; ferner iſt derſelben auch der V. 52 hervorgehobene, ganz parallele Gegenſatz günſtig: *οἱ νεκροί* und *ἡμεῖς*, d. i. die Lebenden.

acte ſelbſt (ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι), dieſe auf andere Weiſe (1 Kor. 15, 51—53). Daß ſie durch einen momentanen Tod hindurch zu dieſer Verklärung gelangen werden [1], ſagt Paulus zwar nicht ausdrücklich; jedoch ſcheint es ſich als eine nothwendige Folgerung aus andern Sätzen zu ergeben. Der Apoſtel lehrt ganz ausnahmslos die Nothwendigkeit des Todes für alle Menſchen (Röm. 5, 16—18; 8, 10. 1 Kor. 15, 22). Er ſpricht einmal (2 Kor. 5, 2—4) den Wunſch aus, er möchte unmittelbar, mit Umgehung des Todes, die Verklärung an ſich erfahren, für den Fall, daß er bei der Paruſie lebend betroffen würde (V. 3). Darin ſcheint der Gedanke eingeſchloſſen, daß er auch für dieſen Fall die Nothwendigkeit des Sterbens vorausſetze [2].

3. Das Weltgericht bildet den Hauptzweck der Erſcheinung Chriſti auf Erden. Ihm, als dem Gottmenſchen und Erlöſer, hat der Vater das Gericht übertragen [3]. Darum nennt Paulus den Tag des Gerichtes auch ſchlechthin den Tag Chriſti [4]. Auf Grund des Gerichtes wird Chriſtus einem Jeden die ſeinem ſittlichen Leben entſprechende ewige Vergeltung zutheilen: den Einen ewige Glückſeligkeit und Herrlichkeit in der Anſchauung Gottes, die allen Begriff des Menſchen überſteigt, den Andern ewige Höllenqual [5].

Zweiter Abſchnitt.

Das Ende.

1. Daß die geſammte irdiſche Schöpfung von dem Fluche der Sünde, der Vergänglichkeit und Verweslichkeit, befreit werden ſoll; daß ſie Theil nehmen wird an der am Ende erfolgenden Verklärung der Auserwählten, iſt ausdrückliche pauliniſche Lehre [6]. Dieſe Umwandlung der Natur

---

[1] Es iſt dieß die allgemeine kirchliche Meinung. Vgl. *Catech. rom.* P. I. c. 12. Qu. 6.

[2] 1 Theſſ. 4, 17 ſteht dieſer Annahme nicht entgegen. Paulus übergeht dort ſowohl die Verklärung der bei der Paruſie noch Lebenden (οἱ ζῶντες), als auch das Gericht, um ſogleich der an die Paruſie ſich anſchließenden Vereinigung der Auserwählten mit Chriſtus zu gedenken, worauf es ihm nach dem Zwecke des Briefes hier zumeiſt ankam. Vgl. oben S. 230. Anm. 2.

[3] Apg. 17, 31. Röm. 2, 16; 14, 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Tim. 4, 1. Vgl. oben S. 238. Anm. 3.

[4] 1 Kor. 1, 8. 1 Theſſ. 5, 2; vgl. m. Luk. 17, 24.

[5] 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 5—10. 2 Theſſ. 1, 6—10. 1 Kor. 2, 9; 13, 12. Hebr. 10, 25. 36. 37.

[6] Röm. 8, 19—23: „Das ſehnſüchtige Harren der Schöpfung wartet auf das

wird nach einer Andeutung des heil. Petrus bei der Paruſie Chriſti erfolgen und zwar mittelſt eines läuternden Feuers (2 Petr. 3, 10—13). Dieß ſcheint auch Paulus im Auge zu haben, wenn er ſagt, die Ankunft Chriſti werde von feuerartigen Erſcheinungen begleitet ſein (2 Theſſ. 1, 8. 1 Kor. 3, 13), und der Weltrichter werde ſich dieſes Feuers als Straf- und Läuterungsmittel bedienen, um die noch nicht vollendeten Gerechten für die Aufnahme in die himmliſche Seligkeit zu befähigen [1].

2. Dann iſt das Ende (εἶτα τὸ τέλος), wann Chriſtus alle feindlichen Mächte wird zu nichte gemacht haben, wann Alles ihm unterworfen und auch der Tod ſeiner Herrſchaft beraubt ſein wird. Danach wird Gott Alles in Allem ſein [2].

Offenbarwerden der Kinder Gottes. Denn der Vergänglichkeit iſt die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, ſondern um deſſen willen, der ſie unterwarf auf Hoffnung hin: denn auch die Schöpfung ſelbſt wird befreit werden von der Knechtſchaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wir wiſſen nämlich, daß die ganze Schöpfung mitſeufzt und mit in Wehen liegt bis jetzt. Nicht allein aber (die Schöpfung), ſondern auch wir u. ſ. f." Vgl. Apok. 21, 1 ff., und oben S. 107. Anm. 2.

[1] 1 Kor. 3, 12—15: „Wenn nun aber Jemand aufbaut auf dieſem Grunde (Chriſtus, V. 11) Gold, Silber oder koſtbare Steine, Holz, Gras, Stoppel, ſo wird eines Jeden Werk offenbar werden. Denn der Tag wird es kund thun, weil er im Feuer offenbar wird; und wie beſchaffen eines Jeden Werk iſt, wird das Feuer erproben. Wenn Jemandes Werk bleiben wird, das er darauf gebaut hat, ſo wird er Lohn empfangen; wenn Jemandes Werk verbrennen wird, ſo wird er (des Lohnes für ſeine unnütze Arbeit) verluſtig gehen: er ſelbſt aber wird gerettet werden, ſo jedoch, wie durch Feuer hindurch." Der letzte Satz will ſagen, derjenige, deſſen (apoſtoliſches und ſeelſorgerliches) Wirken die Probe nicht beſtehe, werde ſelbſt durch das Feuer des letzten Gerichtstages hindurchgehen müſſen, um für die ewige Seligkeit befähigt zu werden. „Dies Domini per ignem conflagrationis declarabitur; et sicut ipsa dies per ignem declarabitur, ita eadem dies manifestabit per ignem, nimirum judicii, uniuscujusque opus; et sicut opera per ignem manifestabuntur, ita etiam operarii, qui purgatione egebunt, per quendam ignem purgabuntur. Si cujus opus judicium Dei (ignem) sustinere non poterit, opus quidem reprobabitur, ipse vero salvus erit; sed sic tamen, quasi is, qui per ignem divini judicii transiit, quod judicium cum sit justissimum, omnino aliqua poena eum affecit." *Bellarm.* de Purgat. l. 1. c. 5. Der Ausſpruch des Apoſtels wird von den ältern Exegeten in der Regel auch auf das Purgatorium bezogen. Vgl. *Bellarm.* l. c., *Corn. a Lap.*, *Est.*, *Calmet:* „Haec omnia in altera vita implentur statim post hominum discessum per ignem purgatorii, tum in exitu saeculorum ante communem hominum resurrectionem per ignem, de quo (v. 13) implebuntur."

[2] 1 Kor. 15, 24—28. Vgl. oben S. 62. Anm. 3.

Paulus will hiermit nicht eine allgemeine Apokataſtaſis im origeniſtiſchen Sinne lehren. Die „Vernichtung" der Chriſto feindlichen Mächte iſt nur von einer äußern gewaltſamen Beſiegung des Böſen, nicht von einer innern Ueberwindung desſelben zu verſtehen [1]. Der Apoſtel ſpricht ja ganz unzweideutig von ewigen Höllenſtrafen für die Sünder (2 Theſſ. 1, 9). Wenn er ſonſt das Erlöſungswerk Chriſti als ein univerſales bezeichnet, welches Himmel und Erde mit einander verſöhnen und vereinigen werde (Eph. 1, 9. 10. Kol. 1, 19. 20), ſo haben wir dieſe Univerſalität nur von dem Zwecke und der Kraft des objectiven Werkes Chriſti, nicht aber auch von der ſubjectiven Theilnahme aller Menſchen an demſelben zu verſtehen. Letztere ſetzt Bedingungen auf Seiten des Menſchen voraus, welche nicht von Allen erfüllt werden (2 Theſſ. 1, 8; 2, 12).

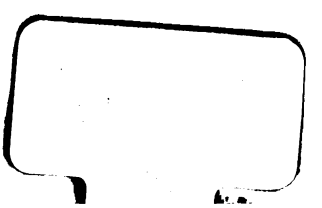
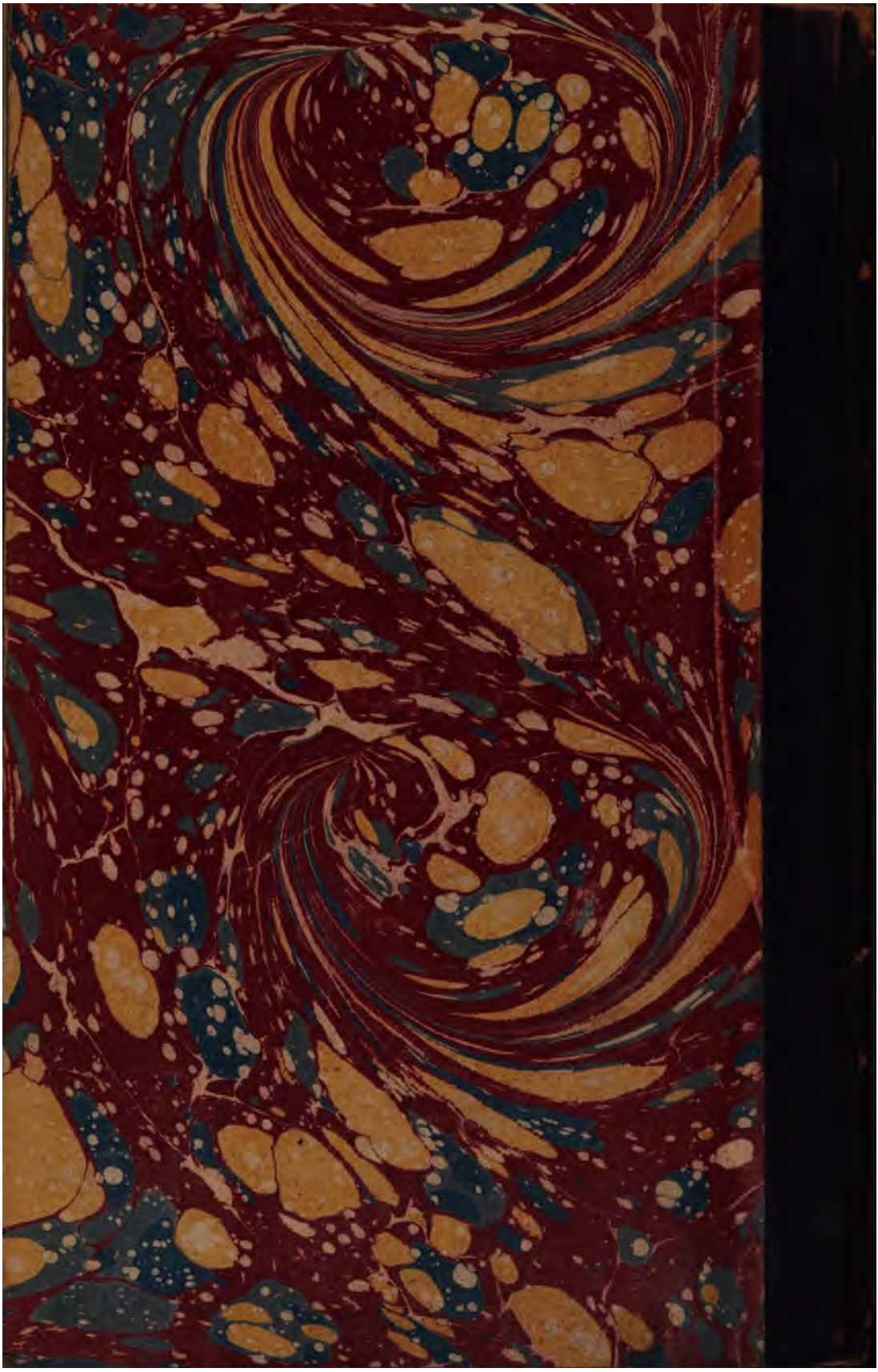
Nachdem Sünde und Tod durch das Gericht und die Auferſtehung beſiegt, und alles Böſe von der Kirche, der Gemeinde der Erlöſten, wird ausgeſchieden ſein, wird Chriſtus, der Gottmenſch, die Herrſchaft, die er bis dahin im Namen des Vaters geführt, um das neue Reich Gottes zu gründen und zu vollenden, in die Hände des Vaters zurückgeben, und dieſer wird in Ewigkeit „Alles in Allem ſein." In ihm werden die Auserwählten, zugleich mit ihrem Haupte Chriſtus, ihre ganze und volle Seligkeit und Vollendung beſitzen [2].

---

[1] Meßner a. a. O. S. 291; Schmid a. a. O. 2. Bd. S. 352 bezeichnen die Frage als zweifelhaft. Vgl. dag. Delitzſch, Comm. z. Hebräerbrief S. 444 f.

[2] Dieſen Schlußact des irdiſchen Zeitlaufes beſchreibt der heil. Anſelm mit den ſchönen Worten: „Sublatis impiis ne videant gloriam Dei, de justis vero singulis secundum gradum suum et meritum angelicis ordinibus insertis, fiet illa gloriosa processio, Christo praecedente capite nostro, omnibusque suis membris sequentibus, et tradetur regnum Deo Patri, ut ipse regnet in eis, et ipsi in eo, regnum illud percipientes, *quod paratum est illis ab origine mundi*, cujus regni status ne cogitari quidem a nobis potest, multo minus dici vel scribi. Hoc scio, quod nihil omnino aberit, quod velis adesse. Nullus igitur ibi luctus, nullus fletus, nullus dolor, nullus timor... Quid est ultra quod quaeramus? Certe, quod iis omnibus excellentius est, scilicet visio, cognitio et dilectio Creatoris. Videbitur in se, videbitur in omnibus creaturis suis, regens omnia sine sollicitudine, sustentans omnia sine labore, impertiens quodammodo se singulis pro sua capacitate, sine diminutione vel divisione. ... Ex his tanta nascetur dilectio, tantus ardor pii amoris, tanta dulcedo charitatis, tanta fruendi copia, tanta desiderii vehementia, ut nec satietas desiderium, nec desiderium satietatem impediat. Quid est hoc? *Certe quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.*" Medit. XVII. ed. *Gerberon* p. 234 sq.

Verzeichniß

Verzeichniß der eingehender erörterten Stellen der pauliniſchen Briefe.

Röm.	1, 3. 4.	S. 141. 145 ff.
	1, 17.	„ 191 f.
	1, 18.	„ 31.
	1, 19. 20.	„ 73 f.
	1, 21—25.	„ 74. 78. 80.
	2, 12—16.	„ 78 ff.
	2, 21—24.	„ 32.
	3, 19.	„ 60.
	3, 20.	„ 84 f. 94.
	3, 21.	„ 89.
	3, 23.	„ 31. 58. 64. 118 f.
	3, 25. 26.	„ 110. 114. 171 f.
	4, 1. 2.	„ 41.
	4, 3.	„ 192 ff.
	4, 1—5.	„ 90.
	4, 11 ff.	„ 91.
	4, 14. 15.	„ 102 f.
	5, 2. 10.	„ 115.
	5, 12—19.	„ 52 ff. 117. 180.
	5, 20.	„ 94 ff.
	6, 3—6.	„ 177 ff.
	6, 2—11.	„ 65.
	6, 20—23.	„ 63.
	7, 7 ff.	„ 33 ff. 94 ff.
	7, 10. 12.	„ 92.
	8, 2. 3.	„ 125. 142.
	8, 23.	„ 184.
	8, 28—30.	„ 202 ff.
	9, 5.	„ 135 f.
	9, 6—13.	„ 91. 205 f.
	10, 5—8.	„ 188.
1 Kor.	1, 30.	„ 124.
	2, 10—15.	„ 109.
	3, 12—15.	„ 240.
	5, 7.	„ 117 f.
	7, 12—16.	„ 221.
	8, 4—13.	„ 67 ff.
	10, 2.	„ 217 f.
	10, 4.	„ 127.
	10, 17.	„ 209.
	10, 19. 20.	„ 67 ff.
	12, 2. 3.	„ 211.
	15, 47.	„ 140 f.
	15, 51.	„ 238 f.
	15, 54—57.	„ 62 f.
2 Kor.	4, 4.	„ 70.
	5, 1.	„ 224 f.
	5, 4.	„ 62.
	5, 21.	„ 115.
Galat.	2, 16.	„ 84.
	3, 10.	„ 86.
	3, 11. 12.	„ 88 f. 191 f.
	3, 13.	„ 115.
	3, 15.	„ 100.
	3, 19.	„ 94 ff.
	3, 23. 24.	„ 98.
	4, 3. 9.	„ 91. 103 f.
Galat.	4, 6.	S. 183.
	5, 16. 17.	„ 42.
Epheſ.	1, 10.	„ 106 ff.
	1, 14.	„ 198 f.
	1, 18—20.	„ 163 f.
	1, 22. 23.	„ 150 f.
	2, 10.	„ 199.
	2, 12.	„ 70.
	2, 15.	„ 197 f.
	2, 17. 18.	„ 120.
	3, 10.	„ 109.
	4, 8—10.	„ 152 ff.
	4, 20—24.	„ 59.
	5, 2.	„ 117.
	6, 11. 12.	„ 69.
Philipp.	2, 6—8.	„ 139 f.
	2, 6.	„ 131.
	2, 8.	„ 116.
	2, 7. 9.	„ 144 f.
Kol.	1, 15.	„ 131 f.
	1, 16. 17.	„ 137 f.
	1, 21. 22.	„ 119.
	1, 24.	„ 210.
	2, 15.	„ 66.
	2, 20.	„ 91 f.
	3, 9. 10.	„ 59.
1 Theſſ.	5, 23.	„ 51.
2 Theſſ.	2, 2—11.	„ 231 ff.
1 Tim.	2, 5. 6.	„ 117. 126 f.
Tit.	3, 4.	„ 113.
Hebr.	1, 3.	„ 130 f.
	2, 1—4.	„ 134.
	2, 5.	„ 72.
	2, 5—10.	„ 147 ff.
	2, 11.	„ 133.
	2, 14. 15.	„ 66. 71.
	3, 3—6.	„ 134.
	4, 12.	„ 44 ff.
	5, 9.	„ 125 f.
	5, 12.	„ 91 f.
	6, 4—6.	„ 200 f.
	7, 1—3.	„ 132 f.
	7, 17.	„ 159 f.
	7, 18. 19.	„ 91 f.
	7, 25.	„ 160 f.
	8, 6. 8. 13.	„ 122.
	9, 11.	„ 155.
	9, 16.	„ 100.
	9, 18.	„ 121.
	9, 24.	„ 159.
	9, 27. 28.	„ 149 f.
	10, 3. 4.	„ 123.
	10, 5—7.	„ 116 f.
	10, 38.	„ 191 f.
	13, 10.	„ 220.
	13, 20.	„ 121.